COLLECTION D'ÉTUDES ANCIENNES
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

L'ARCHITECTURE DU DIVIN

MATHÉMATIQUE ET PHILOSOPHIE CHEZ PLOTIN ET PROCLUS

PAR
ANNICK CHARLES-SAGET

Professeur de Philosophie
à l'Université de Clermont II



PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, boulevard Raspail, 75006 PARIS

ISBN 2.251.32603.0
ISSN 0184.7112

AVANT-PROPOS

Proclus. Cinquième siècle de notre ère. Premier commentaire continu à Euclide rédigé par un diadoque, successeur et porte-parole de Platon, dans une Athènes où se meurent les dieux. Pour Proclus, cependant, le divin ne s'épuise pas : puissance latente ou source cachée, il est aussi architecture manifestée dans le dessein de tous les êtres. On peut oser en décrire les « éléments ». *Eléments de Théologie*.

Platon aurait, semble-t-il, souri de cette insistance, de ce mariage obstinément réaffirmé entre la mathématique et la philosophie. Où la mathématique est susceptible de tant de métamorphoses. Où l'alliance est en outre fondée sur une commune dépendance à l'égard d'une structure-mère qui, très généralement, se dit Totalité, ou Système. Platon pensait les liens, les arrangements, les affinités ; Proclus les intègre : la *σύστασις*, le se-tenir ensemble, cède au *σύστημα*, à l'ensemble accompli. Et cet ensemble fait image, engendre une topologie qui sera vive jusqu'à la Renaissance. Hegel, qui dénonce les fascinations de l'ordre mathématique, louera encore le Néoplatonisme pour avoir eu ce sens de la totalité – « car le vrai est le tout » –, et de la vie du concept.

Nous ne pouvons cependant comprendre le Néoplatonisme et acquiescer à ce partage. Système, Mathématique et Vie, tels sont les personnages quasi allégoriques qui jouent un rôle discontinu sur un espace de huit siècles. Leur mise en communication produit de vastes architectoniques que l'on peut parfois traduire en images. Images d'arbre, de source, de cône ou de plateaux, de niveaux, disait-on.

AVANT-PROPOS

Réseaux dont les mailles ont été retravaillées, retissées, par plusieurs générations de commentateurs, à la fois philosophes inspirés et rhapsodes de la pensée. J'ai tenté de retrouver, en quelques lieux privilégiés, cette double face de l'inspiration et de la rhapsodie, du dessin neuf et de la reprise. Les mathématiques, en leur histoire propre, ont été quelque peu délaissées. J'ai certes été moins attentive à ce qu'elles étaient pour elles-mêmes, qu'à leurs résonances, ailleurs. Que tous ceux qui m'ont aidée en des temps parfois durs, sachent combien mon merci leur est fidèle.

Saint-Mandé, mai 1982.

INTRODUCTION

INTRODUCTION

1. – *Proclus et la tradition.* 2. – *Le modèle mathématique.* 3. – *Questions de méthode.*

1. – PROCLUS ET LA TRADITION

Lorsque Proclus reconnaît en Platon non seulement un maître de vérité mais un guide et hiérophante des mystères divins [1], il fait accomplir aux textes platoniciens leur mutation la plus extrême : il les transforme en écrits sacrés. Le néoplatonisme se définit dès lors par son propre excès : tous les philosophes qui ont affirmé leur dépendance à l'égard de Platon deviennent «exégètes de l'époptie platonicienne» [2], c'est-à-dire de la révélation du divin. Il est impossible de masquer l'effet inéluctablement réducteur d'un tel respect [3]. Les Dialogues sont comme projetés dans l'uniformité d'un espace textuel où l'interrogation, l'ironie, la vie même de la parole disparaît. En revanche, libérés de leur dépendance contextuelle, ils deviennent les éléments d'un système dans lequel prennent place tous les modes de connaissance, et toutes les manifestations du principe.

Sans doute cette méthode trouve-t-elle dans la *Théologie Platonicienne* son expression la plus tendue et la plus inspirée.

1. *Théologie Platonicienne*, éd. S.W. I. 1, p. 5,16 - 6,7 : «l'initiation aux mystères divins eux-mêmes... a été révélée à ceux qui dans la condition temporelle pouvaient en tirer profit, *par un seul homme* (δι 'ἑνὸς ἀνδρός), celui que l'on n'aurait pas tort d'appeler le *guide* des mystères véritables... et le *hiérophante* des apparitions intégrales et immobiles, auxquelles prennent part les âmes quand elles se sont attachées sérieusement à la vie heureuse et béatifiante». Sur la signification religieuse de ces termes, cf. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 406.

2. *Ibid*, p. 6,16 sq.

3. Cf. H. Joly, *Le Renversement platonicien* : sur la nécessité d'un repérage «stratigraphique des différentes couches de la culture et du sens», voir en particulier p. 13 à 19.

Mais l'excès de dévotion qui anime l'exorde de cette gigantesque somme se fonde sur une herméneutique présente dans tous les textes de Proclus. Car la mise en place des Dialogues repose sur deux axiomes fondamentaux : le premier assure que la multiplicité des Dialogues exprime un unique souci, celui de reconnaître toutes les formes du divin et leur ordre hiérarchique; le second interprète la pluralité des modes du discours – inspiré, dialectique, symbolique ou imagé – comme simple diversité dans l'exposition de la même doctrine. Bref, l'herméneutique proclienne se présente comme une application stricte d'une des tâches de la dialectique platonicienne : rassembler le multiple en un.

Aussi pouvons-nous lire au début de la *Théologie Platonicienne* : « C'est assurément dans tous les dialogues de Platon... que la vérité concernant les dieux se trouve répandue, et en tous ont été semés, plus obscurément dans les uns, plus clairement dans les autres, les concepts vénérables, lumineux et surnaturels de la philosophie toute première, qui éveillent l'esprit de ceux qui sont tant soit peu capables de les comprendre, à l'ordre d'existence immatériel et transcendant des dieux. Oui, de même que le créateur de tout ce que contient le monde a établi dans chaque partie de l'univers et dans chaque type d'être des similitudes de l'existence inconnaissable des dieux afin que toutes choses se convertissent vers la divinité selon leur degré de parenté avec elle, de même, je pense, l'esprit de Platon aussi, inspiré des dieux, a introduit en toutes ses œuvres les pensées qu'il avait au sujet des dieux et n'en a laissé aucune sans une part du souvenir de la divinité, pour qu'il soit possible aux vrais amoureux des réalités divines à partir de toutes de s'élever et de se donner les moyens de parvenir à une réminiscence des principes universels » [4].

On voit dès lors combien Proclus est loin de la prudence moderne qui faisait dire à V. Goldschmidt que « l'esprit de système » est « la subtile tentation de toute exégèse de Platon » [5]. Pour Proclus, au contraire, l'exégèse authentique exige la reconstitution de la totalité du système. Toutefois, cette totalité est bien proclienne, et l'herméneutique qui la supporte apparaît alors comme le résultat d'un compromis : compromis entre une exigence philosophique propre, et un souci de fidélité à l'égard de Platon.

Aussi, tout lecteur des écrits néoplatoniciens ne peut-il que découvrir en eux, dans leur manière de se rapporter à Platon, certains traits contradictoires : Platon est le maître de vérité et toute pensée vraie s'enracine nécessairement en sa pensée; mais

4. *Théol. Plat.*, I,5 p. 23, 22 - 24, 10.
5. V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, p. IX.

il est en fait impossible de continuer strictement la direction que Platon a tracée; on peut, au plus, reprendre ses paroles, rappeler les diverses interprétations, si bien que, lorsque la pensée néoplatonicienne se déploie selon son exigence propre, les rappels de Platon apparaissent d'autant plus suspects, les textes d'autant plus sollicités. Et pourtant se maintient toujours aussi ferme, chez les néoplatoniciens, l'assurance d'être fidèles à la doctrine platonicienne. La conjonction de ces deux traits se maintient à travers tous les commentaires de Proclus. Ils témoignent d'une fidélité pour nous d'autant moins convaincante qu'elle sait mieux se justifier.

Le problème que pose ici Proclus est original et, nous semble-t-il, unique dans la philosophie occidentale en ce qu'il pose celui de la signification (et de la possibilité) d'une *tradition* philosophique. Qu'est-ce qu'une philosophie qui ne prend pas son départ dans une radicale mise en question ? Y a-t-il encore philosophie lorsque la parole se donne comme déjà insérée dans un élément de vérité qu'elle a moins à produire qu'à manifester ?

En bref, Proclus, diadoque c'est-à-dire successeur de Platon est-il seulement un «professeur de philosophie platonicienne» [6] ? Une telle réduction à une fonction scolaire ferait oublier la dimension religieuse du rôle du diadoque. Elle ne rendrait pas compte non plus de cette tension intérieure à tout écrit proclien : sans cesse le mouvement propre de la parole philosophique est repris, retenu et comme arrêté par la volonté de relier chaque dire à une parole plus vénérable. Comme si la préexistence du vrai se trouvait reconnue par ce rite de l'effacement du disciple à l'égard du maître.

Mais l'effacement ne signifie pas ici une ascèse de l'écriture. Au contraire, il implique une minutie infime dans l'explicitation, dans le rappel et la correction de toutes les interprétations, il implique enfin que ne soit abandonnée aucune des directions proposées par Platon en quelque passage des Dialogues. En ce sens, être philosophe platonicien c'est, pour Proclus, être le lieu où se pense et s'ordonne toute la tradition [7]. On comprendra que ce souci de complétude s'accorde mal avec un ordre linéaire. Proclus, quelle qu'ait été son exigence systémique, est pour nous un nom qui vaut pour un ensemble de textes, lesquels se recoupent, se répondent, se correspondent, interfèrent et laissent à choisir entre de multiples entrées.

6. *Théol. Plat.*, p. 5 n. 1.

7. Cf. Marinos of Neopolis, *The life of Proclus*, p. 31-32. Tout le chapitre X, qui raconte l'arrivée de Proclus à Athènes, interprète sa venue comme celle d'un sauveur conduit par les dieux protecteurs de la philosophie, afin que l'héritage de Platon soit conservé dans sa vérité et sa pureté.

Nous avons choisi de traverser cette œuvre, ou plutôt une partie de cette œuvre, en prenant comme fil d'Ariane, les interférences et connivences entre mathématique et philosophie. Ces connivences sont manifestes en deux œuvres qui diffèrent et par leur objet d'étude et par leur mode d'exposition : *Le Commentaire au Livre I des Eléments d'Euclide (In Eucl.),* et *Les Eléments de Théologie.* Nous n'excluons pas de nous référer à d'autres textes (à l'*In Timaeum* en particulier). Mais plusieurs raisons nous incitent à accorder à ces œuvres une attention privilégiée.

Elles témoignent en effet de l'ambiguïté du rapport à la tradition : s'il y a bien reprise de la pensée platonicienne dans les Prologues de l'*In Eucl.,* comment ne pas voir dans la méthode géométrique des *Eléments de Théologie* un détournement ou une méconnaissance des exigences de Platon à l'égard de la philosophie ? La méthode déductive ne s'oppose-t-elle pas à la dialectique ? En revanche, ce «détournement» ne témoigne-t-il pas, à sa manière, d'une difficulté réelle de la pensée platonicienne : les mathématiques chez Platon ne peuvent être situées en un seul lieu ni en un seul mode de penser dont elles revendiqueraient l'usage exclusif. La méthode par hypothèse est transposable en philosophie [8], et les êtres mathématiques hantent les Dialogues à des titres divers : tantôt ils sont idées comme l'Égal, tantôt ils sont images énigmatiques comme le nombre nuptial, tantôt modèles structuraux dont on ne saurait dire si la pensée discursive les utilise à titre d'instruments pratiques, ou bien retrouve, grâce à eux, quelque ordre caché de la réalité elle-même. Bref, dès que l'on parle d'ordre, de proportion, de stabilité, de rapports stricts, les «êtres mathématiques» sont présents. Nous avons donc tenté de dire quelques aspects des relations complexes entre philosophie et mathématique dans la tradition platonicienne. Proclus a valeur exemplaire et l'excès de sa croyance à l'ordre et au système suscite un réseau dont la complexité est à la mesure de la résonance des mathématiques dans la pensée grecque. Nous voudrions cependant rappeler d'abord brièvement comment ce phénomène de résonance trouve sa justification chez Platon lui-même.

8. Sur la méthode par hypothèse appliquée à la philosophie, et ses insuffisances, cf. V. Goldschmidt, *les Dialogues de Platon*, p. 124-125.

2. – LE MODELE MATHÉMATIQUE

L'intelligible, à travers le mouvement du penser qui s'inscrit dans les Dialogues, cherche non seulement à préciser son «contenu», les idées, mais aussi bien son propre sens. Par nature interrogatif sur soi-même, il se précise en s'opposant d'abord à l'opinion. Mais la *doxa* n'est pas un «objet» ou un lieu aux contours précis que l'on peut appréhender. Et l'opposition du sensible et de l'intelligible a valeur d'indice, et non de connaissance stricte, en raison de l'imprécision interne aussi bien que relationnelle des termes qu'elle se sent tenue d'opposer[9].

Le rapprochement intelligible-mathématique présente un autre intérêt, et d'autres dangers. En effet, la pensée mathématique est, par essence, affirmative de soi. Quels que soient les aléas historiques ou psychologiques de sa génèse, elle ne connaît pas d'état intermédiaire entre le non-être et l'être. Elle est, ou elle n'est pas. Et cela demeure valable, quelles que soient les critiques rétrospectives à l'égard d'un certain état historique de cette connaissance. Car ce n'est pas une question de contenu mais une modalité d'être de tout énoncé mathématique. Et Platon, en décrivant dans *La République* (VI, 510b - 511b) la méthode mathématique, avait bien vu que son caractère essentiel est d'être descendant, c'est-à-dire *de se poser* toujours plus avant, et de refuser cette interrogation sur soi qui a pour symbole la démarche ascendante de la dialectique.

Le penser philosophique a donc, en face de la mathématique, la faiblesse apparente de ce qui se cherche en face de ce qui est. Toutefois, cette différence ne peut se transformer en opposition simple, car mathématique et philosophie, en s'opposant toutes deux à la *doxa* ou à la pensée sensible, retrouvent dans cette dissemblance une semblance obscure. Pour user de termes platoniciens : si mathématique et philosophie sont toutes deux dissemblables (de la *doxa*), ne sont-elles pas, par là même, semblables ? D'un point de vue strictement logique, la réponse est claire (encore que les interlocuteurs des Dialogues hésitent souvent devant cette clarté) : si deux termes sont à l'écart d'un troisième, on n'en peut aucunement déduire leur réciproque proximité. Mais cette traduction logique ou spatiale est inexacte. Car il s'agit moins d'un écart

9. Notons toutefois que cette différence, opinion/savoir, demeure primordiale dans toute l'œuvre de Platon et fondatrice à l'égard des distinctions ultérieures. Ainsi, dans le Timée (51c - 52b) lorsque Socrate s'interroge sur la réalité des idées, c'est à cette différence première entre intelligence et opinion que Socrate revient, *avant* de pouvoir réaffirmer la différence de l'intelligible, du sensible et, dans ce contexte, de la χώρα.

donné que d'un écart *se constituant*, se voulant même; et cette volonté d'écart, même si elle est déjà, en mathématiques, productrice d'objets finis, signifie pour Platon une parenté, une *συγγένεια*, ambiguë peut-être mais effective. Toutes deux, dans l'image de la ligne de *Rép.* 509 d, appartiennent à la section de l'intelligible, et justement en raison de cet écart à l'égard du visible.

Or, il est d'autant plus important de comprendre l'enracinement de cette parenté que l'Ancienne Académie et, aussi bien, le Néoplatonisme n'ont pu se défaire d'une contamination certaine entre l'ontologique et la mathématique. Retrouver le sens du nombre intelligible chez Plotin ou des proportions sérielles chez Proclus consiste donc pour nous à retrouver *d'abord* chez Platon l'origine de cette contamination, afin de comprendre les thèses néoplatoniciennes comme des déterminations possibles de cette indétermination originaire.

Dans le Platon des Dialogues, si l'intelligible comme penser, c'est-à-dire comme mouvement dialectique, maintient sa différence à l'égard de la mathématique comme méthode, il n'en est plus de même *lorsque l'intelligible cherche à définir ses caractères essentiels*, ou plus exactement lorsqu'il se pose comme connaissance d'un objet, l'*ὄντως ὄν*, l'effectivement réel. C'est en effet dans la dissociation du mouvement par sa réflexion sur soi, dans la transformation de l'unité du penser en un couple « pensant/pensé » ou « pensant/à penser », que prend consistance la parenté de l'intelligible et de la mathématique.

Elle se détermine donc comme parenté du mathématique et de l'ontologique, et tout d'abord dans l'égale distance qu'ils maintiennent à l'égard du sensible. En effet, si l'on accorde la division être/devenir, si l'être ne peut avoir l'inconsistance du sensible, alors l'objet mathématique est du côté de l'être. Si l'être est immuable, et maintient avec soi-même les mêmes rapports, alors l'objet mathématique est réel. Et si l'être véritable est beau, alors les figures et proportions mathématiques appartiennent à l'être comme beauté. Ce sont sans doute là des propositions hypothétiques. Mais, si le penser acquiesce aux déterminations de son « objet », l'appartenance privilégiée du mathématique à l'être devient inéluctable.

La différence des méthodes se donne sur un fond de ressemblance. Ressemblance ou, peut-être, identité des objets que l'une prend pour bien connu, et l'autre comme à connaître. C'est là ce que suggère Glaucon : les mathématiciens, faute de remonter des hypothèses au principe, sont « incapables d'avoir l'intelligence de ces objets, *bien que ceux-ci, accompagnés de leur principe, soient intelligibles – καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς –* [10].

10. *Rép.*, 511 d. trad. Robin.

Apparemment, les *mêmes* objets peuvent servir de départ à deux démarches opposées. La réverbération de la méthode sur les objets, dans l'un et l'autre cas, n'est pas ici reconnue. Pas plus que la différence de leur dimension sémantique que masque l'opposition entre l'à-connaître, et le supposé-connu. Au contraire, lorsque Platon, un peu plus loin [11], critique le langage « servile » des géomètres qui parlent de « cerner », « tendre le long de », « poser en plus de », son propos ne s'oriente pas vers une détermination de ce qu'est, ou serait, un langage géométrique valable, et donc vers la prise de conscience des exigences de la démonstration : le propos glisse le long de l'opposition de l'être et du devenir pour exalter la supériorité de l'objet. « Car la géométrie est connaissance de ce qui toujours est » : *τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσις ἔστι* [12].

C'est au nom de la même opposition, sensible/non-sensible, que Socrate pouvait nommer « idées », le Grand, au même titre que le Beau et le Bon [13]. La dichotomie est évidemment trop simple et le raisonnement insuffisant : de la non-appartenance au sensible, on ne peut déduire l'appartenance à l'intelligible. A moins que ce terme ne soit que le négatif, ou plutôt le complémentaire strict du sensible. Ce qu'il n'est pas, puisque c'est en son exigence que le penser prend le droit de récuser le sensible comme son contraire. Mais cette contrariété même produit une apparente symétrie, et permet une inversion du rapport : c'est le sensible qui devient mesure du partage, et qui rapproche ainsi le mathématique et l'ontologique.

Sans doute conviendrait-il d'ajouter que ce rapprochement n'est pas seulement un effet logique, et qu'il est également assuré, ultérieurement, par les *résonances entre mathématique et cosmologie*. Si l'âme du monde se définit non comme pure puissance d'auto-mouvement, mais aussi par une série de proportions, si le monde doit sa consistance aux rapports mathématiques qui le lient, comment ces mêmes rapports pourraient-ils ne pas avoir d'être ? L'univers se constitua lorsque Dieu « donna aux éléments une configuration au moyen des formes et des nombres » [14]. Ici, l'articulation intérieure du vivant se dit harmonie, et l'harmonie n'est pas sans proportion de figures ou de nombres. La vie ne récuse donc pas le nombre : « Un vivant, pour se bien porter, posons qu'il lui faut de justes mesures » [15].

11. *Rép.*, VII, 527 a-b.
12. *Ibid.*, 527 b.
13. *Phédon*, 100 b.
14. *Timée*, 53 b.
15. *Ibid.*, 87 c. *σύμμετρον* est ici le contraire de *ἄμετρον*. En tant que tel, il comprend les deux sens de la mesure distingués dans le *Philèbe*, le *μέτρον* et le *μέτριον*.

Pour mythique que soit le récit du *Timée*, la liaison qu'il institue entre les idées de *κόσμος*, de vie et de nombre est demeurée prégnante dans tout le platonisme. Lors même que les mathématiques étaient négligées en tant que discipline propédeutique, chez Plotin par exemple, la constellation de ces trois termes est restée intacte : chaque hypostase est un cosmos vivant dont l'harmonie est gouvernée par le nombre. Il y a là sans doute une influence du mathématique sur l'ontologique. Mais, la neutralité du terme «mathématique» ne cache-t-elle pas la dissolution du sens ? Le nombre et l'harmonie appartiennent-ils encore de quelque façon à l'élément mathématique strict ?

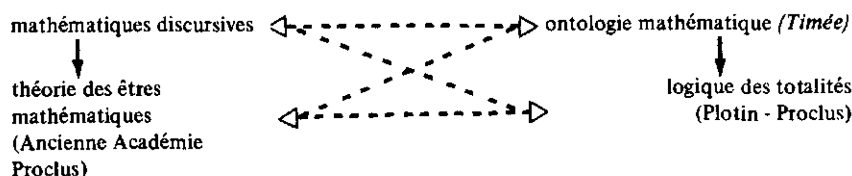
Le rapprochement mathématique/ontologie, en effet, n'a pu se faire sans susciter un éclatement et des mathématiques et de l'ontologie. Éclatement des mathématiques, tout d'abord :

1. Si les objets des mathématiques discursives appartiennent à l'intelligible, ne doit-on pas dépasser ce moment discursif, et «dévoiler» une *mathématique ontologique*, parler aussi non de 2, de 3, mais du ou des nombre véritables ? Telle est la direction de recherche qui donna naissance, selon Aristote, à la théorie des nombres idéaux, celle aussi que reprend Proclus dans les Prologues de l'*In Eucl.* Elle manifeste une volonté de hausser les objets mathématiques au-dessus du niveau où s'élabore la science mathématique discursive. Cette dissociation engendre immédiatement un double problème : quelle est la place de ces être mathématiques à l'intérieur de l'intelligible, et quel rapport faut-il instituer entre ces êtres, et les objets de la mathématique discursive ?
2. Si l'être, conçu sous la catégorie de totalité, implique une structure harmonique, il apparaît une autre mathématique, produite cette fois par la *mathématisation de l'ontologique.* Mais cette mathématique-dans-l'être, et de-l'être, n'est identique ni à la mathématique discursive dont elle ne reprend pas tous les éléments (car l'idée de totalité comme perfection opère comme un critère de choix) ni à la mathématique ontologique, qui tentait de se constituer à partir de la mathématique discursive. Cette mathématique structurale donne plutôt naissance à une *logique des totalités*, logique proclienne par excellence, théorie para-mathématique si l'on se réfère à Euclide, mais qui intègre cependant, dans son effort pour penser les rapports des parties au tout, et des touts entre eux, les relations (de proportion, d'harmonie, d'ordre) que la mathématique stricte pouvait lui proposer.

Il en résulte l'impossibilité, pour un néoplatonicien, de ne pas

poser la question du rapport entre cette organisation des totalités et les deux formes de mathématiques que nous avons distinguées plus haut.

Posons ces quatre termes en un schéma :



(Les flèches ——→ désignent un mouvement de dérivation effectivement tenté, les flèches - - -▷ désignent les tentatives de conciliation entre les termes distingués).

Mais ce schéma est inexact si l'on ne voit qu'il suppose une polysémie des termes mathématiques qui est, pour nous, aujourd'hui perdue. Notre sens des mathématiques a été marqué par toutes les contraintes scientifiques qui ont exigé une austérité non seulement démonstrative mais surtout sémantique. Les mots ont été cernés, limité, «définis», ne conservant de leur sens que ce qui était strictement nécessaire à la cohérence démonstrative. L'économie de la rigueur est exactement à l'opposé du principe de surabondance qu'affirme le Néoplatonisme. Car ce principe ne vaut pas seulement pour le Principe dont il signifie la puissance d'engendrement, il vaut également pour le langage philosophique. A la surabondance de l'origine correspond une surabondance sémantique.

Déjà chez Platon, nous reconnaissions que les nombres et figures ne sont pas strictement liés à l'arithmétique et à la géométrie. Ils sont présents en toute limitation stable, en tout arrangement, même s'ils trouvent un lieu privilégié dans la cosmologie. Aussi ne suffit-il pas de dire que les formes mathématiques sont plus pures que le sensible, qu'elles introduisent en un élément de pensée plus clair, plus stable. Il faut dire aussi qu'elles sont plus riches mais que cette richesse, le souci mathématique la réduit aussitôt, coupant les formes de toutes les parentés autres que mathématiques par lesquelles elles sont liées à tout l'intelligible, peut-être. En méconnaissant cette richesse sémantique, on ne peut comprendre combien de schèmes mathématiques, de mises en ordre, d'analogies, traversent les Dialogues. Or la tradition platonicienne a résisté à la critique d'Aristote, et le problème des idées-nombres n'est qu'un des avatars de ce destin «expansif» des êtres mathématiques qui ne peuvent jamais être limités à un lieu, à une méthode, à une fonction.

On peut dire que, chez Proclus, le principe selon lequel «tout

est dans tout » justifie toutes les résonances ontologiques entre les êtres, mais, si l'on retient la théorie du langage comme μίμησις, ce principe signifie aussi bien que tout *se dit* dans tout. Si Proclus reconnaît une mathématique scientifique, dès que Proclus la dit et la pense, son commentaire déborde immédiatement les cadres stricts de la science. Le problème que pose cette présence amplifiée des mathématiques, est donc inséparable d'un problème de langage.

3.–QUESTIONS DE MÉTHODE

Il n'existe pas d'ordre linéaire qui puisse s'accorder à la surabondance, ni de métalangage qui puisse maîtriser les réseaux procliens et l'épaisseur traditionnelle des mots. Aussi avons-nous pris des options méthodologiques dont nous connaissons le caractère partiel et même partial. Une longue fréquentation de Proclus a sans doute accentué notre sensibilité aux différences, dans la mesure où Proclus possède l'art de tout situer, de tout tisser dans un même « élément langagier » [16]. Nous avons donc choisi de marquer les différences, en nous mettant en présence de textes précis, de Platon, de Plotin, afin que les textes, en leur langue, leur mouvement, récusent l'intégration qui deviendrait possible si on les réduisait à leurs thèmes.

Nous avons donc pris le risque de la discontinuité, préférant nous interroger sur l'altérité plutôt que sur la ressemblance. L'appartenance à une tradition n'implique pas la continuité [17]. Et sans doute la tradition platonicienne est-elle plus que toute autre marquée par cette diversité des langages philosophiques. Très simplement, parce que la parole philosophique y est soutenue par l'Eros, et non par une exigence logique. Or, l'Eros implique ce que nous oserions appeler une affectivité de l'intellect qui communique à la pensée un mouvement, un rapport chaque fois nouveau à l'égard du discursif et du langage en général. Bien plus, ce désir non seulement est libre à l'égard de toute logique, mais il est aussi ce par quoi toute logique constituée peut être mise en question [18].

16. C'est ainsi que E. Sacre et P. Ricœur traduisent « Sprachlichkeit ». Sur le rapport entre l'élément langagier et l'herméneutique, cf. H. G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, trad. fse Paris 1976, p. 229-254.

17. Cf. R. Harder, in *Les Sources de Plotin*, Entretiens Hardt T. V., « Quelle oder Tradition », p. 325-340.

18. Nous verrons plus loin (I[e] p. Ch. 1) comment Platon à la fois stigmatise et assume les insuffisances de la proposition prédicative. Pour Plotin, on connaît sa défiance à l'égard des découpages du discursif, et le rôle correctif que jouent les images, à la fois entre elles et à l'encontre du langage philosophique strict (Cf. E. Bréhier, « Images plotiniennes,

Aussi n'y a-t-il pas *un* espace philosophique à l'intérieur duquel se situeraient les paroles de Platon, de Plotin et de Proclus. Et même si l'Eros proclien est avide de totalisation, la totalité qu'il engendre n'englobe qu'elle-même. Ce qui n'implique pas que Proclus n'ait pas appris de Platon. Mais du Platon des Dialogues au Platon que nous lisons en Proclus, nous ne pouvons tracer nous-mêmes une ligne continue qui, de l'extérieur, dessinerait un enchaînement dont l'intelligibilité et la vraisemblance masquerait l'écart entre les modes du penser. En outre, l'ampleur des connexions entre mathématique et philosophie dans la tradition platonicienne est telle qu'il eût fallu une puissance quasi démiurgique pour analyser et mettre en place tous les liens.

Traité historiquement, et par une *Quellenforschung*, grâce à laquelle on tâche à retrouver les continues transformations d'un thème, jusqu'à saisir le premier moment de sa parution, le problème a fait l'objet d'études remarquables. Le livre de Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* est à cet égard exemplaire, et l'édition des *Éléments de Théologie* de Proclus par E. R. Dodds propose, dans ses Notes, un matériau dont la richesse est loin d'être encore exploitée. Toutefois, ces études présentent, pour nous, deux limitations liées à leur projet. Tout d'abord, la démarche en est par définition rétrograde, et le titre de l'ouvrage de Ph. Merlan pourrait être, sans injustice, inversé. Sans doute, s'il s'agit de «jeter un pont» entre le platonisme et le néoplatonisme, le travail s'avance en partant de deux rives dont les «têtes de pont» sont représentées ici par Jamblique d'une part, Aristote de l'autre. Sans doute, si le travail historique se veut révélateur, et non productif de son objet, le pont n'a-t-il pas à être jeté, sinon pour nous, si bien que c'est *à l'intérieur* de l'œuvre de Jamblique, ici le *De Communi Mathematica Scientia*, que se découvrent Speusippe et Xénocrate, et dans Aristote que se lisent *déjà* les divers niveaux d'être et l'esquisse d'une interprétation déductive.

Pourtant, il y a bien démarche rétrograde : comment découvrir l'esquisse, sinon à partir de l'ouvrage achevé, comment dire qu'«il est légitime de parler d'un Aristoteles Neoplatonicus» [19] sans susciter dans l'œuvre ainsi éclairée, un possible qui l'oriente, presque nécessairement, selon un avenir déjà-là ? Si l'historien-philosophe ne se laisse pas duper par les effets de miroir entre l'avant et l'après,

images bergsoniennes», in *Études de Philosophie antique* p. 292-307). Sur le problème de l'ineffable, Cf. E. Bréhier, *ibid.*, «Le *Parménide* de Platon et la Théologie négative de Plotin», p. 232-237, et «l'Idée de Néant et le problème de l'origine radicale dans le Néoplatonisme grec» p. 245-283).

19. Ph. Merlan, *op. cit.*, p. 231.

s'il a conscience de leur détermination réciproque infinie, il ne peut que parvenir – ainsi Merlan – à la suppression de la dimension historique : Aristote et les néoplatoniciens travaillent à l'intérieur d'une même structure métaphysique; ils appartiennent à une même «figure du concept» ou à une même «époque de l'être», selon que l'on parle un langage hegelien ou heideggerien.

Mais la conséquence directe d'une telle concrétion, d'un tel resserrement historique et philosophique apparaît dans la production d'un écart, cette fois infranchissable, entre Platon et le Platonisme : «Si nous posons maintenant une autre question, écrit pour conclure Ph. Merlan, à savoir *si le néoplatonisme* a trouvé son origine en Platon lui-même, il semble prudent de répondre : il peut avoir eu son origine en Platon, mais il peut avoir eu son origine seulement dans la première génération de ses disciples, comme résultat de l'interprétation ou légitime, ou illégitime, de Platon par ses disciples de la première génération»[20].

La justesse de la réponse est ici à la mesure de son imprécision. Car il nous semble évident que la réverbération entre le néoplatonisme d'une part, Aristote et l'Ancienne Académie, de l'autre, se trouve justifiée non pas en raison d'une correspondance effective de thèmes et de structures, mais en raison d'une égale *coupure* à l'égard du *dire* de Platon. Le respect révérentiel produit ici le même effet que l'esprit de polémique. Car le dire comme présence, le dire comme penser, implique la non-séparation de la réponse et de la question; il vit dans cet écart où le texte se produit. Il n'y a donc d'intelligibilité du dit que dans le couple interrogation-réponse, et même, il n'y a pas d'intellection du sens de la réponse sans la saisie, en creux, de l'*intervalle* qui sépare l'interrogation et la réponse. Chacun sait que le florilège ou la cueillette des *dits* est un non-sens philosophique.

Et pourtant, selon toute apparence, disciples ou critiques, les post-platoniciens n'ont pas reculé devant cette tâche. Aristote, coupant les textes ou les dits de Platon de leur enracinement interrogatif, poursuit les déductions jusqu'à l'absurde, en s'interdisant de remonter jusqu'à la question qui donnerait à la réponse son sens, ou, à tout le moins, le sens de son non-sens. Speusippe et Xénocrate s'efforcent de transformer en un corps architectural fini les indications divergentes du maître. En bref, tous se donnent le même matériau, textes et conférences, pour en montrer les uns la cohérence, l'autre l'inconsistance. C'est un travail de *mise en relation du déjà-dit.* A la limite, cela n'appartient pas à la philosophie, sinon par accident[21].

20. *op. cit.*, p. 231.
21. Cf. H. G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, trad. fse, Paris 1976, p. 216-17 : «Le sens

La méthode historique des filiations, parce qu'elle est une pensée de la continuité selon les ressemblances et dissemblances [22], ne peut penser l'*écart*. Ecart du texte à l'égard de lui-même, écart du texte à l'égard de sa propre tradition, écart de cette tradition et du texte originaire à l'égard de nous-mêmes. En effet, l'écart du texte à l'égard de lui-même ne se définit pas par l'ensemble des dissonances que l'on peut y déceler. Ces dissonances ne sont jamais que des effets d'un écart plus fondamental entre la question et la réponse, entre l'arrachement du sens, et la positivité de l'exprimé. Ainsi, toute étude historique prenant le texte comme un ensemble de données qu'il s'agit d'articuler, ne peut oublier sans doute l'impact de sa propre méthode, mais par cet exercice-même, elle tend à effacer la recherche du sens au travers de l'écrit.

Nous avons donc choisi, en nous appuyant sur la différence proposée par R. Harder entre «source» et «tradition» [23], d'abandonner tout souci d'augmenter la connaissance déjà si riche des sources, et d'insister sur l'originalité de chaque langage, et de *l'appropriation par laquelle chaque philosophe fait sienne la parole d'un autre temps.* Or, pour reconnaître l'originalité de l'articulation entre mathématique et philosophie dans le Néoplatonisme, l'idée de totalité apparaît comme la médiation la plus significative. C'est par elle en effet que les rapports déterminés par Platon entre ces deux savoirs, ont été à la fois repris, transformés et détournés. Elle permet donc de reconnaître l'écart entre Platon et le Néoplatonisme, et nous essaierons d'en rendre compte en un premier temps.

Mais cette exigence de totalité, selon la nature des liens qu'elle entretient avec les mathématiques, détermine aussi la différence entre un néoplatonisme et un autre, entre Plotin et Proclus en particulier. Et nous examinerons pourquoi, comment la recherche d'une conception du tout fait appel à des termes et des structures mathématiques, et si ce recours laisse place à une science mathématique stricte.

Enfin, tout au long de cette étude, une question nous est restée

d'une proposition est relatif à la question dont il constitue la réponse; mais cela signifie qu'il dépasse nécessairement ce qui y est énoncé... La critique de cette réponse, qu'on prétendrait faire partir de n'importe où, est une pure charlatanerie».

22. Cf. Ph. Merlan, *op. cit.*, p. 195-6 : comment se pose, en termes d'histoire, la question de savoir si le système de Platon était un «Abteilungssystem».

23. Cf. «Quelle oder Tradition ?» in *Entretiens Hardt V* p. 327-331 : rechercher les *sources* d'un auteur implique qu'après un examen approfondi, ce qui lui est propre apparaîtra comme étranger. Penser un auteur dans une *tradition*, en revanche, c'est poser qu'il a *appris* des autres, qu'il a fait sien quelque chose d'étranger – et non que des «philosophèmes» se sont succédés.

présente : l'exigence philosophique, sa force de questionnement peut-elle demeurer intacte, peut-elle résister et à l'impact de l'idée de totalité et à l'emprise mathématique ? En effet, la présence croissante des références formelles de type mathématico-logique pourrait signifier l'effacement d'une interrogation *intérieure* à l'intelligible. Ainsi il semblerait, chez Proclus en particulier, que l'intelligible est d'autant mieux formellement organisé qu'il est en lui-même moins pensé, et surtout moins pensant, que la recherche philosophique ne se situe plus à l'intérieur de l'intelligible, ou du logos, mais hors de lui, en le prenant comme objet en cherchant à en déterminer les propriétés internes et les relations avec les autres totalités. L'influence prépondérante du *Timée* serait corrélative de l'échec du *Sophiste*, de l'échec aussi de la dialectique ou d'une technique de la *diairesis*, telle que Platon la proposait précisément dans le *Sophiste*.

Tel se pose alors le problème plotinien : comment concilier la résurgence du penser avec cette structuration de l'être par la catégorie de totalité ? Comment maintenir la vie du penser qui interroge tout donné, fût-il d'harmonie, et l'appartenance à un tout qui exige le fini de la perfection ?

Cette hésitation intérieure à la philosophie plotinienne semble disparue chez Proclus. Apparemment le système se pose et ne se questionne pas comme tel. C'est donc cette fermeture qui est pour nous question. Si le penser, comme interrogation sur soi-même et sur ce qu'il produit, représente, selon Platon et pour nous-mêmes, l'« âme » de la philosophie, comment devons-nous lire cet en-tête des *Éléments de Théologie* : Π*ρόκλου διαδόχου πλατονικοῦ φιλοσόφου στοιχείωσις θεολογική*.

PREMIÈRE PARTIE

PLATON ET AU-DELA

CHAPITRE I

INTELLIGIBLE ET MONDE INTELLIGIBLE

1. – *Appartenance et Parenté.* 2. – *L'intelligible et les Idées.* 3. – *Problèmes de communication : l'articulation du logos.*

On sait que l'expression ὁ νοητὸς κόσμος ne se trouve pas chez Platon [1] et qu'elle résulte à la fois d'influences stoïciennes et d'argumentations propres au Moyen-Platonisme : si le monde sensible du *Timée* est un tout, et si la totalité est perfection, comment le modèle du monde ne serait-il pas lui-même un tout bien constitué ? Chez Plotin, l'évidence est si forte qu'il lui semble «impie» – μὴ θέμις – d'imaginer que ce en quoi se manifeste le divin ne soit pas entier et total – ὅλον τε καὶ πᾶν – (VI 7 [38] 1, 46-47). Pas un instant ne naît le soupçon qu'il y ait, en cette affirmation, quelque chose qui ne soit pas strictement platonicien. En particulier, lorsqu'il s'agit de déterminer la nature de cet intelligible total et, pour ce faire, de s'appuyer sur le *Sophiste*, Plotin ne doute jamais que les cinq genres ne soient les puissances génératrices du tout. Alors la question devient, une fois cette fonction accordée, de déterminer leur statut réciproque, et de montrer leur fécondité [2].

Et pourtant, cette détermination de totalité transforme la modalité de la pensée. Comme si, assurée tout à coup de la structure la

1. Cf. D.J. O'Meara, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, p. 20, n. 9.

2. *Ennéades*, VI. 2 [43] : Le traité se divise en trois parties : dans la première (Ch. 2 à 9), Plotin procède à une exégèse des genres du *Sophiste*. Dans la seconde, (Ch. 9 à 19), il cherche à montrer que ces genres sont bien les seuls et, pour ce faire, il explique pourquoi ni l'un, ni la quantité, ni la qualité, ni le relatif... ne peuvent être dits genres; dans la troisième partie (19 à 22), Plotin rencontre le problème de l'engendrement des espèces : «après cet être fait de tous les genres, comment y a-t-il autre chose ?» (19, 10). C'est ici qu'apparaît l'impossibilité de *continuer* Platon, *en conservant le même mode de discours* : à l'analyse dialectique succède alors le mode inspiré du Ch. 21 : «Regarde donc en cette grande et prodigieuse intelligence, qui est toutes les choses...»

plus générale et du lieu de son «objet», la pensée perdait, sur ce plan au moins, sa qualité dialectique de questionnement, pour s'adonner à la tâche quasi démiurgique d'une mise en ordre et de la justification de cet ordre. Comme si le philosophe, à la manière du Démiurge du *Timée*, devait œuvrer dans l'intelligible désormais, pour y reconnaître un monde dont il contemplerait ensuite l'arrangement, mais avec cette difficulté, que ne connaissait pas le Démiurge, d'avoir à discerner entre ce qu'il reconnaît et ce qu'il produit [3].

Platon distinguait fermement le vrai du vraisemblable. Or l'**alètheia**, plutôt qu'un savoir, est l'élément dans lequel se déploie la parole philosophique et l'exigence qui l'anime. Les énoncés quant à eux, en raison précisément de cet élément et de l'exigence que signifie sa présence, gardent toujours le caractère transitoire de ce qui attend un accord et n'est jamais que temporairement assuré de son repos [4]. Dans le vraisemblable en revanche, et le discours de Timée en témoigne suffisamment, ainsi que tous les mythes, on œuvre seul, on est seul à répondre de la cohérence des raisonnements et de l'objet composé. Aussi, lorsque nous voyons dans l'hypothèse du monde intelligible l'ouverture d'un champ de pensée de type démiurgique, nous voulons signifier que la distinction entre vrai et vraisemblable devient extrêmement précaire, et qu'il s'agit de tout autre chose que d'un complément apporté à la pensée de Platon. En particulier, si le vraisemblable n'est pas seulement ce qui copie le vrai mais surtout ce qui produit un effet semblable au vrai, il exige une armature démonstrative d'autant plus forte qu'il ne se situe pas dans l'élément du vrai. Ce qui ouvre à la pensée déductive un champ beaucoup plus vaste que celui des mathématiques : tout démiurge n'est-il pas mathématicien ? Cette question est ici prématurée, mais elle indique une des conséquences possibles, et importante pour notre projet, de la mutation de pensée que nous devons préalablement préciser.

3. La défiance de Plotin à l'égard du discursif n'a pas, à notre sens, pour seule raison la conscience des insuffisances du langage à l'égard de la vie intelligible. Elle est aussi fondée sur le sentiment aigu du caractère productif, inventif de la pensée discursive. D'où ce mouvement perpétuel de production des différences et de leur mise en question.

4. Rappelons que l'irruption de l'exigence de vérité se manifeste dans l'aporie et que les développements qu'elle provoque sont toujours considérés non comme vérités définitives, mais comme les meilleurs résultats auxquels les interlocuteurs ont pu parvenir. Cf. *Soph.*, 259 b : «Si l'on refuse de croire à ces oppositions, qu'on cherche alors et qu'on dise mieux que nous ne venons de dire». (trad. A. Diès).

1. – APPARTENANCE ET PARENTÉ

De l'intelligible comme tout, faut-il le rappeler, il ne peut y avoir expérience. Chez Platon, si le philosophe a quelque parenté avec le divin, si l'âme a parenté avec l'invisible et le divin [5], ce lien n'implique pas que le philosophe ait accès au savoir total. Au contraire, la parenté demeure ce rapport irréversible qui se manifeste en quelques moments d'inspiration dite divine où le problème s'éclaire, où la bonne division apparaît, mais qui ne permet jamais de séjourner dans la demeure des dieux. Le mythe du *Phèdre* est à cet égard parfaitement clair : les âmes se bousculent et les chars s'entrechoquent, elles parviennent à voir quelques éclats de ce qui est véritablement, elles ne demeureront jamais dans la Plaine de Vérité [6]. A partir de Plotin, en revanche, il est une partie de l'âme qui appartient toujours à cet espace de lumière, qui peut donc, par nature, revenir à son lieu, y résider [7].

Laissons le langage du mythe pour préciser ce que ces images impliquent pour la connaissance elle-même. Chez Platon, le pressentiment de l'idée est le point de départ d'une recherche qui, pour riche qu'elle soit, ne parvient jamais à se situer dans le tout de l'intelligible. La quête reprend, d'un autre lieu, à partir d'une autre aporie, selon d'autres articulations [8]. Chez Plotin, au contraire, la parenté de l'âme et de l'intelligible s'épanouit en une sorte de vision de la parenté de toutes les idées entre elles. Comme si, l'intelligible impliquant l'absence de matière, de distance, les idées étaient, par un simple renversement de cette négation en l'affirmation contraire, tellement co-présentes qu'en une « partie », « un œil perçant y voit le tout » (V 8 [31] 4, 23). Aussi la parenté n'a-t-elle plus ce caractère asymétrique qui marquait l'interprétation platonicienne de la métaphore. S'il est possible à l'intelligence particulière de trouver son lieu dans l'intelligence totale, alors il est possible d'inverser le regard, et de découvrir « d'en haut » le monde, i.e. de voir l'image *à partir* du modèle, à la limite de voir l'image *s'engendrer* à partir du modèle [9].

5. Sur la parenté de l'âme avec le divin, cf. *Phédon* 79b, *Rép.* X 611 e; le « naturel philosophe », en *Rép.* VI 485 c, suppose cette parenté première qui le rend en outre sensible à tout ce qui est « apparenté » au divin. Cette parenté ne suffit cependant pas à démontrer l'immortalité de l'âme (Cf. L. Robin, *Platon*, Paris 1968, p. 128-9).

6. *Phèdre* 248 a-c.

7. *Enn.* IV 8 [6] 4, II 9 [33]2 : « notre âme a une partie qui est toujours près des intelligibles ».

8. Cf. V. Goldschmidt, « Sur le problème du 'Système de Platon' », in *Questions Platoniciennes*, Paris 1970, en part. p. 26.

9. Cf. en III 8 [30] 4, la prosopopée de la Nature, et en VI 2 [43] 21, la vision de

L'expérience d'appartenance est donc interprétée de telle manière que l'élément dans lequel la pensée se meut acquiert un contour, une auto-suffisance, et que l'on ne peut plus distinguer où est l'expérience, où est l'interprétation, car toutes deux renvoient l'une à l'autre : «Du tout vient toute chose et chaque chose est le tout» (V. 8. 4, 22). Mais le tout, ne fût-il pas strictement compréhensible, possède une dignité ontologique qui fait de lui l'objet éminent de la pensée.

Aussi quelles que soient les prudences de Plotin et les habiletés de Proclus, les philosophes néoplatoniciens ne peuvent échapper à cette ambiguïté : ils sont à la fois dedans et dehors, découvrant le principe et l'intelligible en eux-mêmes, mais aussi les déterminant dans leur forme et leur mouvement comme s'ils pouvaient être cernés. Et toutes les négations et les distorsions du langage ne peuvent effacer les effets de cette première liberté qu'ils s'octroient et que, à la limite, toute leur philosophie s'efforce de justifier : être un élément, une «partie» du tout, et cependant dire beaucoup plus que cette appartenance; non seulement affirmer qu'en chaque partie on voit le tout, mais aussi tenter, oser dire le mouvement de parution du tout et son organisation structurale. Bref, être à la fois philosophe, entre dieux et hommes, et au cœur, au secret du divin.

Il faut donc, à côté de l'humilité du désir d'assimilation, poser en contrepartie cette audace [10], afin de comprendre et la production des systèmes qui sont comme une reprise philosophique des cosmogonies présocratiques [11], et l'importance de la pensée déductive chez ces penseurs qu'on dit aussi mystiques. D'une mystique trop rationnelle, disait W. Lossky [12] lorsqu'il dénonçait combien l'ineffable, l'indicible est aussi le principe de la dicibilité de toutes choses. Or c'est bien à partir de cette affirmation : tout ce qui est, est un tout, qu'une pensée déductive peut se déployer. Même si, comme le Démiurge, elle n'œuvre pas en liberté et rencontre un

la genèse de l'intelligible. Cf. *infra* IIe p. ch. III.

10. Sur la signification de l'«audace» à l'intérieur de la philosophie de Plotin, cf. N. Baladi, *La Pensée de Plotin*, Paris 1970. Mais l'audace du philosophe ne nous semble pas limitée à celle du «théologien» osant parler de l'Un. Si l'«audace» de l'intelligence de l'âme est liée «à une séparation, à un écart» par lequel ils se différencient du Principe, il lui correspond une audace philosophique qui tente de dire ou de voir le mouvement de cette différenciation.

11. Il y a chez Proclus une réhabilitation du langage poétique qui seul peut faire voir l'engendrement des mondes, sans laquelle on ne peut comprendre la fascination exercée par les Oracles Chaldaïques (cf. Marinos, *Vit. Procl.* ch. 38). Dans Les *Oracles* cf. fr. 34, 35, 37, éd. Des Places, B.L. 1971.

12. Cf. W. Lossky, *La Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944; p. 28 sq. : comparaison entre la mystique chrétienne et la «mystique philosophique» des néoplatoniciens.

donné plus structuré que la χώρα, qu'elle doit respecter. Un champ de pensée se délimite entre les deux extrêmes de l'ineffable, où l'on descend d'hypothèses originelles, où l'on remonte à partir des données d'expérience, où, enfin, quelques rencontres avec des formes ou méthodes mathématiques peuvent avoir lieu. Le Platonisme pour nous commence dès que le philosophe perd le sens de son lieu, dès qu'il n'est plus dans la ville, dans ce monde où s'échangent les discours, dès que, par une sorte, non d'utopie, mais d'a-topie, il s'interroge sur l'engendrement des idées, des nombres et du tout, comme si l'allègement philosophique le rendait capable de se mouvoir dans les espaces méta-physiques [13]. Et les mathématiques, parce qu'elles sont elles aussi a-topiques, sans lieu, peuvent l'accompagner en ce voyage.

Platon avait sans doute rendu possible un tel développement. Revenons à la *République* et à l'articulation qu'à la fin du Livre VI et au début du Livre VII, Platon propose entre la connaissance et son objet, entre l'ensemble des connaissances et l'ensemble des objets. A propos de ces textes trop connus, nous noterons simplement que le schéma directeur est celui, spatial, d'une montée progressive de la croyance ou de l'opinion vers la connaissance vraie, montée dans laquelle – c'est au moins ce qu'affirme le mythe de la caverne – changent parallèlement et les objets connus et le moyen de les appréhender. Le mythe semblait trop clair, l'image était trop prégnante pour que le platonisme s'en soit jamais véritablement délivré [14]. Les effets les plus médiocres, à notre sens, en furent les géographies ontologiques, telle celle qui s'exprime dans le fragment 5 de Xénocrate :

« Selon Xénocrate, écrit Sextus Empiricus, il y a trois sortes de substances (οὐσίαι), l'une sensible, l'autre intelligible, l'autre composée (= composite) et opinable (δοξαστήν); sensible est celle de l'intérieur du ciel, intelligible, celle de tout ce qui est hors du ciel, opinable et composée, celle du ciel lui-même... » [15].

Le sentiment que penser, c'est s'arracher au sensible, l'antique

13. Peut-on dire que l'atopia de Socrate (*Bq.* 221 d, *Phèdre* 229 c, 230 c) est transposée dans le don d'extra-vagance qui est, pour Proclus, le propre de toute âme ? (*El. Th.* P. 206 à 209). Proclus s'inspire assurément de traditions bien antérieures à Socrate, et il serait tentant de comparer les anciens mythes de réincarnation (cf. E.R. Dodds, « Les Chamans grecs et les origines du puritanisme », in *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1965, p. 135-156) et la théorie proclienne des « véhicules » de l'âme. Cf. *In Tim.*, III 284, 15 sq. et l'article de J. Trouillard, « Réflexions sur l'ὄχημα dans les Éléments de Théologie de Proclus », *Rev. Et. Grecques*, janv. juin 1957.

14. Sur le thème mythique du « Voyage au ciel », cf. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 418.

15. *Xénocrate*, éd. R. Heinze, Olms 1961, p. 161.

hiérarchie de la Terre et du Ciel, et la force toujours actuelle chez les penseurs grecs du principe de la connaissance du semblable par le semblable, tous ces éléments de tradition se conjuguent pour faire de la philosophie un mouvement d'élévation, et de l'effort philosophique un travail d'approche. La métaphore spatiale apportant en outre ce réconfort lié à la topologie la plus banale : être là-bas, c'est ne plus être ici. L'après rejette l'avant, et tout «après» signifie que l'«avant» est strictement dépassé. Ces distinctions ne sont-elles pas trop simples, et la spatialisation un leurre ? La séparation de l'effectivement réel n'est-elle pas, à son tour, la pure «laïcisation» d'images religieuses : celles des Iles des Bienheureux ou de la Plaine de Vérité ? La mise en relief de mythes aussi «parlants» devrait plutôt susciter notre méfiance, car elle est le fait de la tradition, et non de Platon lui-même. Et la découverte de clefs ou d'un code de déchiffrement apporte trop de satisfaction pour n'être pas suspecte. Qu'une certaine dimension religieuse ne soit pas absente chez Platon, qu'elle reprenne et travestisse aussi, les schémas traditionnels d'élévation vers l'au-delà, ne nous permet pas d'en user à bon compte pour mesurer le travail proprement philosophique qui s'inscrit dans les Dialogues. Or, ce travail ne peut être compris par le schéma d'élévation de la *doxa* vers la contemplation.

Chez Plotin, sans nul doute, ce mouvement est essentiel, même si Plotin récuse les spatialisations trop naïves : l'intelligible n'est nulle part [16]. Mais dès que cette proposition négative se transforme en l'affirmation que l'intelligible est partout, il apparaît que Plotin, loin de nier ou de mettre en question, à la manière de la première partie du *Parménide*, la séparation du sensible et de l'intelligible, la réassure plus fortement. Parce qu'il est partout, présent à tout, sans limitation spatiale, l'intelligible peut être cause d'autant plus puissante de l'unité du sensible. Si la géographie ontologique s'efface, le schème de séparation qui l'avait produite demeure, même si la séparation demeure désir inaccompli. Car le désir d'élévation compris comme mouvement philosophique essentiel, suppose que l'on doit, et qu'à la limite on peut, dépasser l'opinion, le monde de la δόξα, comme on s'éloigne d'un lieu malsain, et qu'on peut l'expulser comme on expulse les poètes, comme on censure les mythes, ou comme on peut, plus concrètement, refuser un genre de vie [17]. Or ce mépris du monde qui n'est pas, on le sait, incompatible

16. Cf. D. J. O'Meara, *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, p. 54 sq. Sur les tendances localisatrices du Moyen Platonisme, cf. *ibid.*, p. 22 sq.

17. Cf. l'exemple du sénateur Rogatianus, et l'insistance de Plotin, selon Porphyre, à détourner ses amis de toute vie publique, in *Vit. Plot.* ch. 7. Sur la hiérarchie des genres de vie cf. V 9 [5] 1.

avec la reconnaissance de la beauté de cette image qu'est le monde (*Enn*. II 9[33]), se fonde sur la reconnaissance de la perfection et de l'autarcie de l'intelligible comme tout. Seul un tout parfait peut être une «patrie». Et cette distinction réactive toutes les oppositions du haut et du bas, celle de l'ombre et de la lumière, qui est exaltée jusqu'à impliquer la suppression de toute opacité, de tout obstacle à la transparence. Le philosophe est conduit par Diotime, et Socrate s'efface.

Or le mode de questionnement socratique, dans les Dialogues implique que la parenté avec l'intelligible qui rend possible la parole philosophique, ne peut jamais se transmuer en l'assurance d'une appartenance. Si l'allégorie de la caverne est bien un *μῦθος*, une fiction, elle devient un leurre lorsqu'on voit en chacune de ses étapes non pas la transposition spatiale des degrés de la connaissance, non pas un *cursus studiorum*, mais un *curriculum vitae* du philosophe idéal. Il conviendrait mieux de rabattre cette verticalité rassurante sur le plan de *Rép*. VI où se trace la ligne : celle-ci nous indique les différences et rapports entre les modes du savoir, mais celles-ci sont à reprendre, à vivifier, *à chaque fois* qu'il s'agit de penser. Toute proposition, portât-elle sur l'être ou les formes, peut devenir une simple opinion. La critique du *Sophiste* à l'égard des Amis des Formes, témoigne suffisamment en ce sens.

De plus, si nous examinons le mouvement des Dialogues, l'image de l'ascension de l'âme s'avère insuffisante, et même inopérante. Jamais on ne parvient à exténuer l'opinion, à se libérer définitivement de son environnement. Car c'est bien d'un environnement qu'il s'agit, et non d'une étape, d'un degré. Or, cette notion d'environnement nous est masquée par le terme même d'«opinion» qui marque en français un avis, limité, pouvant se juxtaposer à d'autres opinions. Bref, nous pensons trop spontanément l'opinion et les opinions, comme des éléments discrets, des pensées que l'on a, et non comme élément dans lequel ou plutôt contre lequel le penser prend naissance. L'incertitude sémantique que possède pour nous le mot «élément», il faut la restituer à l'opinion. Et c'est pourquoi nous préférons le terme de doxa, non que le terme grec n'ait pas connu cette connotation discrète de l'«opinion», mais parce que sa résonance, platonicienne, renvoie bien davantage à un élément où se meut la connaissance pré-philosophique et à une manière déterminée d'*habiter* le langage.

Que l'on songe à l'acrimonie de Platon contre les Sophistes. Si le philosophe lutte ainsi contre son faux-semblant, c'est bien parce que, aucune différence langagière ne les séparant, il y a une quasi-

profanation à se servir comme d'un outil de ce qui recèle une dimension de vérité, à nier l'exigence de penser, pour mieux jouer de la valeur d'usage des pensées, c'est-à-dire de leur valeur d'opinion.

En effet, philosopher, pour Platon, c'est assumer cette insertion dans la doxa, et s'efforcer de produire une parole en s'arrachant à l'environnement sémantique donné, environnement aussi peu systématique que l'est le réseau non formalisable du sens. Et cette parution est indistinctement celle de l'être et de la parole, de l'être dans la parole, et de la parole comme effluence de l'être. Parution du logos.

Ainsi, l'exigence de faire de cette *χώρα* une demeure, c'est-à-dire non seulement de choisir ou de délimiter en elle des éléments qui s'ajustent, s'harmonisent, mais aussi d'en faire un lieu où se rencontrent la Terre, le Ciel, les Dieux et les Hommes, est l'exigence même du penser.

Mais le jeu du langage n'est pas un jeu de maîtrise. Nous pouvons éclairer le texte par son contexte s'il s'agit du pure sémantique, et conserver intacte la limite objective qui les sépare. En revanche, si par contexte, nous entendons l'environnement de la doxa, et par texte, le produit d'un travail du penser, les contours se défont, le texte n'est plus assuré de son intégrité, et le contexte signifie aussi contamination. Le non-assumé, le non-arraché à la *χώρα* sémantique, ne subsiste pas simplement à l'extérieur du texte qui se fait. Il a sur ce texte une force d'insistance, celle qui contraint Socrate aux techniques de ruse, aux détours, aux reprises, celle aussi qui le joue et parle à travers lui quand il croit la défier [18].

En effet, le caractère radical du refus de la doxa ne signifie pas une libération aussi radicale à l'égard des figures pourtant rejetées dans l'environnement. L'expulsion des poètes, en *Rép.* X, celle des mauvais enfants dans le *Timée* 19a, diraient plutôt les facilités de la politique et les rêves apotropaïques qui sont interdits à la philosophie.

Platon savait l'insistance de la doxa et l'impossible transparence du savoir à soi-même [19]. La multiplicité de ses langage – mythique, ironique ou inspiré – en est un témoignage, mais aussi l'imbrication, parfois irréductible, du jeu, du sérieux, de la *παιδιά* et de la *σπουδή*. Comme si Platon, sachant l'impossibilité de se libérer de toute doxa, revendiquait cette limite pour jouer de ce qu'il ne peut déjouer. S'agit-il alors d'une doxa sublimée à déchiffrer, ou bien d'une doxa ironiquement insérée ? Doit-on dire que le penser ne parvient pas à

18. Cf. les métaphores de la chasse dans le *Sophiste*, notamment 231 a-d, 235 a; quant à l'exemple faussement naïf du pêcheur à la ligne, il n'est pas sans ironie à l'égard du philosophe, comme du sophiste.

19. Cf. le final du *Théétète*.

l'incorporer, ou bien qu'il s'y efforce à peine ? Ainsi le *Parménide* et le début de la première hypothèse. La « déduction » feint de glisser sans heurts de l'idée d'un, dont la polysémie est non-maîtrisable, à celle, plus restreinte, du rapport tout/parties, pour les mesurer ensuite toutes deux aux notions plates de cercle et de droite. Plus loin, l'idée d'être-en-soi se métamorphose en image géométrique, celle de l'inscription d'une figure dans le cercle [20]. Ce jeu est plus proche de la technique du collage que de l'ordre des raisons. Car le collage joue de cette projection dans le cadre traditionnellement fermé de l'œuvre, d'un élément découpé dans l'environnement même dont l'œuvre prétendait se séparer. Et la bande de journal plaquée sur la toile de Braque ou Juan Gris est tout aussi ironiquement intérieure-extérieure à son cadre que le cercle et la droite à l'hypothèse première du Parménide.

Or si la doxa ne peut jamais être définitivement écartée, c'est bien aussi parce que la dialectique n'indique pas de méthode générale, applicable en chaque cas qui permettrait de faire l'économie du parcours selon lequel la multiplicité des opinions s'unifierait dans l'unité de l'idée. La dialectique implique toujours une certaine divagation, une errance [21]. Or cette errance, et le lien entre cette errance et la détermination de l'idée, sont moments oubliés lorsque l'on parle du monde intelligible : pour parler d'un monde, il fallait non seulement négliger les adhérences de la doxa et le lien entre l'idée et la dialectique, il fallait aussi, pour que les idées se fondent dans l'intelligible, que l'on suppose connaître l'idée d'idée, ou que l'on puisse répondre à la question : de quoi y a-t-il idée ?

2.– L'INTELLIGIBLE ET LES IDÉES

Après la critique aristotélicienne, on aurait pu croire que la question : qu'est-ce que l'idée ? ou : de quoi y a-t-il idée ? était un préalable nécessaire à toute considération sur l'intelligible. Or, une des particularités du Néoplatonisme consiste à n'avoir jamais laissé l'évidence de l'unité de l'intelligible être contaminée par de telle sommations. Qu'il s'agisse du nombre des idées ou plus fondamentalement du critère permettant de dire de quoi il y a idée, la

20. *Parm.* 137 d., 138 b.

21. Cf. *Parm.* 136 e. : Les gens ignorent que « sans une exploration et une divagation en tous sens » – *ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης* – ils ne peuvent, s'ils rencontrent le vrai, en avoir l'intelligence ; cf. *ibid.* 137 a : le développement dialectique exige que l'on traverse, « à la nage », « un océan de discours » – *διανεῦσαι ... πέλαγος λόγων.*

question est sans doute demeurée posée, mais en suspens, comme si elle laissait simplement indéterminé un espace à remplir ou à organiser. Et pourtant, la polémique d'Aristote visait bien à atteindre la notion d'intelligible séparé *à partir* des inconsistances ou de l'hétérogénéité des idées. Critique vaine, au moins en ce qu'elle visait directement. Car la question n'est pas éludée; simplement elle se pose sur un mode mineur, sans jamais recéler la puissance corrosive à laquelle croyait Aristote.

Ainsi au Ve siècle, lorsque Syrianus, le maître de Proclus, répond à Aristote, dans son commentaire à *Métaphysique* M2, 1078b 32, il accorde bien qu'à tout universel ne correspond pas une idée, et qu'il ne peut y avoir d'idée de tout ce qui est mauvais, privatif, négatif, strictement sensible, partiel ou composé [22]. Mais cet effet de cohérence est bien tardif. Un tel souci est tout à fait second chez Plotin [23]. N'en était-il pas de même pour Platon ?

Si l'on examine le relevé des idées présentes dans les Dialogues, celui d'A. Wedberg ou bien celui que D. Ross a intitulé avec humour «The Population of the World of Ideas» [24], il apparaît que l'ensemble platonicien est beaucoup plus composite que celui de Syrianus et que, même si l'on parvenait à intégrer les idées «négatives» du *Sophiste* et les relations, il resterait toujours l'ironique exemple de la *Rép.* X, l'idée de lit, pour défier toute constitution d'un critère universellement valable.

Cette question est celle, bien connue, que pose Parménide à Socrate. Celui-ci accorde sans difficulté qu'il y a idée de la Similitude, de l'Un et des Plusieurs, et aussi du Beau et du Bien. Mais... «une idée de l'homme, à part nous et de tous tant que nous sommes ? Une idée en soi de l'homme ou du feu ou encore de l'eau ? – C'est une difficulté, répondit Socrate, où souvent oui, Parménide, je suis demeuré... – Et enfin, les objets que voici, Socrate ? Ils pourraient même sembler grotesques (par exemple : poil, boue, crasse, ou toute autre chose, la plus dépréciée et la plus vile); es-tu aussi à leur égard en difficulté ?» La réponse de Socrate est non de con-

22. Cf. J. N. Findlay, *Plato, the Written and Unwritten Doctrines*, Londres 1974, p. 451, texte 48; p. 40-54. La réponse de Proclus est donnée dans *In Parm.*, éd. Cousin 1864, col. 815, 15-833, 23.

23. La question : «de quoi y a-t-il idée» est traitée en V. 9 [5] comme «un appendice contenant les apories classiques dans l'école platonicienne» (E. Bréhier, *Enn.* V p. 158-160) et les réponses de Plotin seront variables. L'analyse d'E. Bréhier est tout à fait convaincante : Plotin se soucie moins de répondre à la question traditionnelle que de la déplacer.

24. Cf. W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1953, ch. 11, p. 165; A. Wedberg, «The Theory of Ideas», in *Plato I, Metaphysics*, ed. G. Vlastos, N. Y. 1971.

naissance, mais de prudence : «Peut-être faudrait-il, à l'égard de tous les objets, admettre la même hypothèse ? Et puis, aussitôt que je m'arrête à ce parti, vite je m'en détourne, je crains d'aller me jeter dans quelque abîme de niaiserie et de m'y perdre» [25].

Aussi n'y a-t-il pas de *critère* qui permette, parmi tous les concepts, de distinguer ceux qui ont droit au statut de l'idée. Et pourtant, de tels critères sont utilisés, dans l'effort du discours pour se justifier à l'égard de lui-même ou d'objecteurs réels. Rassemblons rapidement les critères les plus fréquemment employés, en notant en bref leurs insuffisances.

Comment et pourquoi la constitution des idées ne permet-elle pas l'élaboration d'un logos intelligible ? (cf. *Parm.* 130 b-c). Notons en résumé :

Il n'est pas de critère épistémologique qui permette de distinguer, parmi tous les concepts, ceux qui doivent être considérés comme «formes».

– le critère grammatical (être un attribut commun) est trop faible, et pourtant, il est utilisé sans correction par Plotin [26] ;

– le critère sémantique (avoir une signification irréductible à toute autre) est trop vaste, car il vaut pour tous les sujets et prédicats;

– le critère définitionnel n'est pas respecté : un terme pourrait avoir droit à exister *à part* de ses occurence empiriques s'il est *définissable en dehors d'elles.* On excluerait ainsi le Grand (présent dès le *Phédon*), mais conserverait-on le Beau ?

L'imprécision de ce critère renforce une facilité présente dans tout le platonisme : on conclut de l'existence *en autre chose* à l'existence préalable *en et par soi,* sans rien montrer de ce qui justifie le passage à l'existence séparée.

– le critère informationnel ne vaut pas davantage (l'idée est ce qui informe le sensible), car il vaut beaucoup plus facilement pour les objets techniques (le lit de la *République*), que pour la justice ou le nombre.

25. *Parm.* 130 b-c, trad. Robin (La Pléïade). Aussi les critiques d'Aristote, quelle que soit leur bonne (ou mauvaise) foi, se fondent-elles sur une imprécision réelle de la doctrine. Pour l'essentiel de l'argumentation aristotélicienne, et les réponses apportées par l'Ancienne Académie, cf. Luc Brisson, *Le Même et l'Autre...* p. 139-151.

26. Non seulement Plotin accepte qu'à tout attribut commun, fût-il accidentel, corresponde une idée (cf. VI, 6,5, 25-29 : l'accident, avant d'être accident d'une chose, doit être lui-même quelque chose), mais encore il admet parfois que chaque individu d'une espèce, en tant qu'il se distingue par des différences essentielles positives, relève d'une forme qui lui est propre (cf. V 7 et la notice de Bréhier, p. 119-122). Cf. *supra* n. 23.

– enfin, le critère syntaxique est fort lâche : l'idée peut être aussi bien sujet que prédicat dans la proposition où elle apparaît. Et même s'il y a identité de statut grammatical, ainsi l'idée-prédicat, cette identité recouvre des rapports fort divers au sujet de la proposition (ce qui justifie l'analyse aristotélicienne du propre et de l'accident et celle des catégories). Qu'y a-t-il de commun entre : cette action est juste, ce bâton est grand, ces pierres sont deux ?

Ajoutons avec le *Parménide* : ceci est un homme, ceci est de la boue, et avec Plotin : ceci est blanc.

On oscille, d'une extrême liberté du « prédicat » à l'égard de ce à quoi le langage le lie à peine (ainsi le 2 qui peut être dit de n'importe quel groupement ou décomposition d'objets), à l'extrême attachement du prédicat à l'expérience où il se lit (ainsi le blanc; que peut signifier, chez Plotin, le blanc-de-là-haut ?).

On pourrait dire, avec G. Frege, pour différencier le blanc et le 2, que le platonisme a confondu les propriétés des concepts (ainsi le nombre), avec les caractères qui composent le concept, et qui sont propriétés des choses et non du concept lui-même [27].

Mais, cette distinction qui peut être fort éclairante pour comprendre la difficulté d'insérer la mathématique dans l'intelligible, demeure efficace dans un domaine trop limité : que dire du Juste, que dire de l'Egal, qui ne sont ni caractères de concepts, ni propriétés des choses ?

3. – PROBLEMES DE COMMUNICATION : L'ARTICULATION DU LOGOS

Étant donné cette extrême hétérogénéité de ce qui est dit « forme », il est fort difficile de concevoir quels liens, naturels et nécessaires, pourraient les mettre en *communication*.

Ces problèmes, qui sont ceux que, de 250a à 259b, traite le *Sophiste*, et que l'on a regroupés – assez obscurément – en la question de la *communauté des genres*, concernent en fait la *communication*. Rappelons la teneur du texte platonicien : l'Etranger se présente en quête d'une sorte de grammaire de l'intelligible; il cherche à distinguer s'il est, dans les formes, des analogues des voyelles et des consonnes, à partir desquels les combinaisons intelligibles seraient rendues possibles. La démarche se veut rigoureuse; elle recouvre néanmoins un foisonnement logique que la linéarité

27. Cf. G. Frege, *Les Fondements de l'arithmétique*, tr. fr. Paris 1969, p. 190 sq.

du discours accuse plutôt qu'elle ne le masque. Aussi l'effort doit-il viser ici, plutôt qu'à interpréter ou justifier, à rendre compte de ce foisonnement : il s'agit d'en éclairer les directions divergentes et de montrer ce qu'elles impliquent.

3. 1. – Les images

Le lien (*δεσμός, συμπλοκή*)

L'analyse platonicienne s'appuie sur une expérience irrécusable, celle de l'entrelacs – combinaison ou composition de formes – que tout discours, toute affirmation sur la nature des choses, suppose, même si c'est pour le nier [28]. Comme s'il existait un *tissu* intelligible, au sens où nous parlons aujourd'hui d'un tissu économique ou d'un tissu cellulaire... Mais l'image platonicienne est plus artisanale : la *συμπλοκή* évoque le tissage. L'art du dialecticien consistera à distinguer ce qui peut ou non se nouer (*συνάπτειν*, 252 c 5), à déterminei s'il existe des liens (*δεσμός*, 253 a 5), et si certaines formes, semblables non seulement aux voyelles mais aux fils de chaîne, ne courent pas à travers tout (*διὰ πάντων ... συνέχοντα* 253 c) [29]. Le terme *δεσμός* porte l'une au moins des ambiguïtés, de cette image : le lien est-il ce qui relie deux ou plusieurs termes, comme le fil de chaîne enserre et maintient les fils de trame, ou comme la voyelle fait se rejoindre deux consonnes [30] – est-il donc de l'ordre de la relation –, ou bien le lien n'est-il que l'entrelacement de deux termes qui se nouent sans exiger d'être joints par un intermédiaire distinct ? le verbe *συμπλέκειν* ne permet pas de choisir, puisqu'il vaut aussi bien pour parler des mains que l'on attache par quelque ligature, et des mains qui s'unissent et se nouent l'une à l'autre en

28. Cf. *Soph.* 252 b-c : « ceux qui, de tous, exposeraient leur thèse au ridicule le plus éclatant, ce sont ceux qui ne veulent, en aucun cas, permettre qu'une chose subisse quelque communication avec une autre et en reçoive la dénomination. – Comment celà ? – Mais parce qu'ils sont contraints, à propos de n'importe quoi, d'user des termes « être » et « à part » et « des autres » et « par soi », et de milliers d'autres. Ils sont impuissants à les écarter et à ne pas les lier (*συνάπτειν*) dans leurs discours, si bien qu'ils n'ont pas besoin qu'un autre les réfute ». Cf. J. L. Ackrill, *Symploke eidon*, in *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R. E. Allen, p. 199-206.

29. Cf. 254 b : *διὰ πάντων... τοῖς πᾶσι κεκοινωνηκέναι*; 255 e : *διὰ πάντων [τὴν ἑτέρου φύσιν] διεληλυθυῖαν*. F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge* p. 262, propose une distinction entre *δι' ὅλων* et *διὰ πάντων*. La première expression renverrait à ce qui est présent à travers tout en s'unissant à tout. Cette distinction ne peut être strictement maintenue puisque l'Autre qui, selon 255 b, est présent et lié à tout, est également puissance essentielle de partition.

30. Cf. J. L. Ackrill, *Plato and the copula : Sophist 251-259*, in *Studies*... p. 214. L'auteur assimile le *desmos* à la voyelle liant deux consonnes : « If we are to say wether « f » and « g » fit together *with the aid of i...* ». Mais la connexion peut être aussi, et plus simplement, « i-f ».

faisant advenir ce qu'un Merleau-Ponty thématiserait comme le *contact*; or, il serait indispensable d'éclaircir cette ambiguïté, si l'on se propose véritablement de comprendre la notion d'*Autre*. Elle peut bien être dite δεσμός. Est-elle pour autant une *relation* ?

Le mélange (μεῖξις)

Si l'on regarde le δεσμός comme un entretien et non comme une ligature, l'image du *tissu* s'accorde plus facilement à celle du *mélange*. Le mélange, image la plus insistante [31], mais non la plus claire, suggère à la fois l'existence séparée des termes avant le mélange, et la compatibilité entre les éléments du mélange. Nul besoin, ici, de quelque technique intelligente qui règlerait le mélange à la façon de la Cause du *Philèbe*. La possibilité du mélange réside strictement dans la nature des termes en présence, et l'exemple le plus net d'incompatibilité est celui des contraires, dont on sait la relation polémique. Seulement, ici encore, l'idée d'Autre invite à mettre en question la teneur de l'image : l'Autre est-il une forme de liaison ou bien une force de disjonction ? Que peut signifier un mélange avec l'Autre ? et cette image laisse encore plusieurs points obscurs : le mélange implique-t-il l'idée d'ordre ? Peut-on considérer comme identiques le mélange de a avec b, et le mélange de b avec a ? Cornford s'appuie sur cette propriété du mélange pour voir dans les relation entre idées des relations symétriques; mais faut-il croire à l'image ? Ackrill ne le pense pas, et nous dirons plus loin en quel sens nous nous accordons avec lui. Que dire, en outre, du résultat du mélange ? S'agit-il d'une forme complexe, dont les éléments constituants seraient comme les parties ? Est-il proposition ? Taylor acquiesçait à cette dernière hypothèse; nous aurons à examiner les difficultés d'un tel acquiescement.

La communication (κοινωνία)

La compatibilité s'exprime enfin par le terme κοινωνία et ses dérivés – terme dont la valeur d'image est effacée, mais dont la polysémie demeure extrêmement marquée [32]. On ne saurait en effet lui accorder une valeur technique, sans restituer le rapport vertical par lequel les caractères «communs» en appelaient à une idée-cause. Or, même si l'on ne peut affirmer qu'ici tous les termes sont de même niveau, comme l'être et l'un dans la seconde hypothèse du *Parménide*, il reste que le rapport des multiples à l'un n'est

31. Cf. 252 b : σύμμειξις; 252 e : συμμείγνυσθαι; 253 b : μεῖξις 254 d : μικτόν etc...

32. Cf. F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 239 n. 1. L'Auteur note comment ce terme qui vaut pour toute forme de connaissance et signifie plus généralement «entrer en relation avec», garde une connotation sexuelle (cf. p. 246) lorsqu'il s'agit du rapport de l'âme à l'intelligible. Cette résonance disparaît lorsqu'il s'agit du rapport des formes entre elles. L'interférence se produit alors, selon nous, entre «communication» et «mélange».

pas topique dans le *Sophiste*, puisqu'il s'agit du mélange entre formes. Toute interprétation de la κοινωνία qui impliquerait un lien par élément commun nous semble déplacée, et c'est pourquoi nous parlerons de *communication* et non de *communauté*. A vrai dire, seuls les exemples proposés par Platon permettront de préciser ce qui est entendu par «communication». Nous rappellerons simplement, en guise de préalable, la remarque de Ross, confirmée par l'analyse d'Ackrill : Platon emploie κοινωνεῖν et ses dérivés selon deux constructions distinctes : avec le datif, κοινωνεῖν vaut pour une connexion vague, que l'on peut toujours supposer symétrique; avec le génitif, κοινωνεῖν signifie *participer de*, relation non symétrique où κοινωνεῖν a pour substitut μετέχειν [33].

Impossible, enfin, d'omettre de noter que le verbe μετέχειν se donne comme équivalent abstrait non seulement de κοινωνεῖν, mais de toutes les images précédentes. Cela ne permet nullement de réduire les images, puisque précisément la notion de participation a assuré sa valeur technique dans un rapport sensible/intelligible qui est absent ici; seul l'examen comparé de l'emploi de ces termes divers permettra de cerner leur signification et leur valeur.

Avant de poursuivre, rappelons les suggestions permises, et les problèmes posés par les images :

– des formes s'entrelacent : le font-elles par l'entremise de liens, ou à nu, sans intermédiaire ?

– des formes se mélangent : cette relation est-elle symétrique ? Les éléments sont-ils nécessairement sur le même plan ? Quel est le résultat du mélange ?

– des formes communiquent : ont-elles pour autant quoi que ce soit de commun ?

3. 2. – **Examen des termes (ou genres) et de leurs combinaisons.**

Les termes.

Platon se donne trois termes (254 d) : l'être (τὸ ὄν), le repos (στάσις) et le mouvement (κίνησις). Avec Cornford, reconnaissons que, malgré l'insistance d'une tradition remontant pour le moins à Plotin, il s'agit là de genres sans doute *très* importants (μέγιστα), mais non pas des germes *les* plus importants ou genres *suprêmes* [34]. Quoi qu'il en soit de toutes les raisons philosophiques ou historiques qui ont pu déterminer le choix de Platon, le motif logique,

33. Cf. J. L. Ackrill, *op. cit.*, p. 216-17.

34. Notre interprétation qui s'appuie sur le commentaire de F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 273 n. 2, p. 276-7, s'écarte par là de l'interprétation de A. Diès, en particulier pour ce qui concerne les grands genres.

dans ce contexte, nous apparaît essentiel : avec ces trois genres, Platon fournit l'exemple des trois possibilités logiques de communication (*251 d-e*) :

– ou bien rien ne s'unit à rien;

– ou bien tout s'unit à tout;

– ou bien certaines choses s'unissent, d'autres non.

A partir des trois genres choisis (que nous abrègerons en E pour *être*, M pour *mouvement*, R pour *repos*), nous retrouvons ces trois possibilités :

– l'absence de communication (entre M et R);

– la communication avec tout le reste (de E vers M ou R);

– la communication restreinte (R ou M communiquant avec E et non entre eux).

Les combinaisons.

Relevons à présent les mélanges (que nous noterons par le sigle +) et leur traduction en proposition :

– 254 d	M + E : le mouvement est (*ἐστι*)
	R + E : le repos est.

Nous remarquons avec Ackrill [35] et malgré Cornford [36], que la relation (+) est asymétrique, puisque le mélange (M + E) ne se traduit pas également par : *l'être se meut*. De surcroît, et par voie de conséquence, cette relation n'est pas réflexive. Platon n'ajoute pas : *l'être est*; il n'y a pas plus de mélange avec soi-même que de participation à soi-même.

– 254 d sq.

Les mélanges qui précèdent exigent, comme condition de possibilité, que chaque terme soit même que soi et autre que les autres. Posons, en hypothèse de travail, que ce *même* et que cet *autre*, toujours nécessairement mêlés aux autres, signifient en réalité même *que soi*, et autre *que les autres*; représentons-les par *M* et *A*, et transcrivons les nouveaux mélanges valables :

E + *M*	M + *M*	R + *M*
E + *A*	M + *A*	R + *A*

Pour juste qu'elle soit, notre transposition a trop de raideur pour respecter les glissements de l'expression platonicienne. Ce que nous dénommions le « foisonnement logique » du *Sophiste* se mani-

35. Cf. J. L. Ackrill, *op. cit.*, p. 214.

36. F. M. Cornford, *op. cit.*, p. 278, refuse avec raison d'assimiler le mélange au rapport sujet-prédicat. Mais la compatibilité non formalisable à laquelle renvoie le mélange n'en est pas pour autant nécessairement symétrique.

manifeste clairement : car non seulement *même-que-soi* va devenir *le* Même, et *autre-que-les-autres* va devenir *l'*Autre, non seulement ces *genres* ainsi nés vont être *comptés* avec les *autres*, sans que le mot «genre», lequel permet le compte, soit éclairci, mais ils vont même être substitués aux trois autres, sans qu'aucune condition de substitution ne soit posé [37]. Y a-t-il un sens à imaginer une substitution entre *mouvement* et *même*, entre *être* et *même* ? L'habileté (sophistique ?) de l'Etranger consiste à produire de pseudo-conséquences qui sont irrecevables, si bien que le raisonnement par l'absurde masque les audaces logiques et grammaticales de l'hypothèse. Ainsi en *255 b* : «si l'être (*τὸ ὄν*) et le même (*τὸ ταυτόν*) ne signifient rien de différent, en redisant du mouvement et du repos que, tous deux, ils sont, nous dirons ainsi que tous deux sont le même (= la même chose, *ταὐτόν*). – C'est pourtant bien impossible». – On aperçoit le glissement : quand l'être s'attribue aux deux (*ἀμφότερα*), il se distribue en chacun, ce qui n'implique aucune relation de l'un à l'autre; au contraire quand le même (*ταὐτόν*) s'attribue au repos et au mouvement, par la substitution de *ταὐτόν* à *ἑαυτῷ ταὐτόν* (254 d 15), l'attribut produit une relation de l'un à l'autre; ce n'est plus chacun qui est même-que-soi, mais chacun est même (que l'autre). Plus brièvement, si $E = M$,

on peut déduire $M + E = M + M$,

$R + E = R + M$,

mais non faire de M qui est d'abord un terme, une relation et déduire (?) R*M*M, qui équivaut à $R = M$.

La logique du *Sophiste* répond ici à des requisits suffisamment lâches pour que la transcription des propositions platoniciennes en un langage univoque en soit rendue problématique. Il suffira d'indiquer les tendances d'une telle logique : nous relèverons à la fois certains de ses présupposés qui rendent toute transcription inadéquate, et les raisons pour lesquelles ce moment dialectique ne peut être interprété comme déterminant la structure d'une totalité intelligible.

3. 3. – Difficultés d'une logique platonicienne de l'intelligible ou le refus d'un langage purifié.

Si l'on s'interroge sur la possibilité d'exhiber quelque logique

37. Cette technique de substitution consiste à «démontrer» la non-identité de deux termes au moyen des conséquences absurdes auxquelles on parvient en substituant un terme à l'autre. Mais la substitution n'exige même pas que les termes appartiennent à un même *type grammatical*. Si bien que l'absurdité «logique» dépend elle-même d'un premier non-sens syntaxique, i.e. d'une proposition mal formée. Pour un exemple d'irritation «moderne» à l'égard des licences platoniciennes, cf. L. Rougier, «*La Métaphysique et le Langage*», Paris, 1960, p. 27 et 50 sq.

floue, laquelle permettrait d'engendrer toutes les propositions touchant aux cinq genres, on découvrira que Platon refuse la séparation entre le langage ordinaire et un langage rigoureux. Cette séparation en effet, dont Aristote commencera à déterminer la nécessité, implique que, si l'on perçoit l'ambiguïté et l'irrégularité du langage ordinaire, on s'efforce de dénouer cette ambiguïté, puis, ayant par là même engendré un langage plus rigoureux, *on ne revient nullement au langage de départ* et à son inconsistance reconnue. Platon, en revanche, n'a de cesse que s'accomplisse le va-et-vient, l'aller-et-retour, déliement du langage ordinaire pui réacceptation de ce langage et jeu poursuivi au sein de telles ambiguïtés [38]. Le jeu entre terme philosophique et terme imagé trouve ici son analogue : pour parler des liens entre idées, nous disposons d'une série de termes imagés,*lien, mélange, communication,* et d'un terme philosophique, *participation.* Mais les images sont loin d'être des approches ou ébauches du terme philosophique qui trouverait peu à peu consistance, et viendrait se substituer définitivement à elles. Non, les images et le terme «abstrait» sont employés tour à tour et s'éclairent, se corrigent mutuellement, sans que l'un gagne jamais définitivement sur l'autre. Si bien que pour énoncer les rapports entre les idées, le terme «mélange» [39] vaudra toujours autant, c'est-à-dire aussi peu, que le terme «participation», – aussi peu parce que chacun d'eux existe dans sa fonction ou son usage dans le cours du discours, sans que sa nature propre se rassemble au point de devenir, pour emprunter le vocable platonicien, «même que soi».

Le rapport entre discours ordinaire et discours purifié est donc d'aller-et-retour, incessamment. Soit le raisonnement de *256 a* : le mouvement est autre que le même, *ἡ κίνησις ἕτερον ταὐτον ἐστι.* Cela signifie : le genre «mouvement» est différent du genre «même». Le raccourci de l'expression autorise l'étrange cliquetis : *ἕτερον ταὐτοῦ.* «Donc il n'est pas le même» – *οὔ ταὐτόν.* Voici venir le début du glissement vers le langage ordinaire et son ambiguïté. Car, «il n'est pas le même» signifie en clair : *il n'est pas identique au même,* et cela se dit, en «bon» langage platonicien : il n'est *pas le même que le même* (*οὐ ταὐτῷ ταὐτον*). Platon restitue à *ἐστι* son ambiguïté, entre «être tel» et «être identique à»; d'où le raccourci : *il n'est pas le même.* Cela permet d'affirmer, comme s'il pouvait y avoir contradiction : «Et pourtant, nous avons dit

38. On pourrait ici rapprocher Platon du Wittgenstein des *Investigations Philosophiques*, refusant le projet d'une clarification et épuration du langage ordinaire. Cf. *Philosophical Investigations*, trad. Anscombe, Oxford, 1963, § 132.

39. Ainsi on aurait pu croire que le terme de «mélange» serait abandonné ou corrigé lorsque Platon insiste sur la fonction séparatrice de l'Autre (257 a-b). Mais l'image est réaffirmée dans la synthèse de 259 a.

qu'il était le même (ἦν ταὐτον)... Le mouvement est donc le même et pas le même, il faut le reconnaître et ne pas nous en fâcher».

Assurément, si l'on disait bonnement que l'idée de mouvement est identique à soi, et différente des autres (donc de l'idée de *même* qui est *un des autres*), il n'y aurait qu'évidence, et disparaîtrait la jouissance logique qui naît de l'affirmation successive des contraires. Mais ce que nous entendons accentuer ici, c'est le choix que fait Platon de *revenir* ou d'*acquiescer* au langage *ambigu* dans lequel *être* retrouve l'équivocité des sens que Platon a pourtant distingués; langage dans lequel, également, s'effacent les références (par rapport à soi, par rapport aux autres) qui donnent à l'usage de *même* et d'*autre* toute la précision de leur sens.

La théorie de la participation comme obstacle logique.

On peut assigner à ce choix de l'ambigu quelques raisons d'ordre historique : Platon veut, comme dans le *Parménide* (129 a – 130 a), à la fois critiquer l'argumentation éristique qui se fait un jeu d'attribuer à un même terme et une propriété et son contraire, et justifier cependant ses jeux en montrant comment, et *de quel point de vue (259 c-d),* il est possible d'affirmer qu'une forme (ici le mouvement) est à la fois *même* et *non-même, autre* et *non-autre, être* et *non-être.* Les formules ne peuvent toutefois atteindre cette forme lapidaire que par l'effacement de la diversité des rapports qui les justifient. Mais un autre motif joue dans un tel effacement : *négliger le second terme du rapport,* dire : le mouvement est le même (que soi), c'est transformer une relation en prédication, *c'est se donner la possibilité de réintroduire la participation.* Bien plus, c'est augmenter la puissance de la théorie de la participation en lui permettant d'intégrer ce qui, jusqu'alors lui était inassimilable : les propositions négatives. Or, lorsque Platon est tenu d'affirmer, sous peine de perdre la distinction du vrai et du faux, que toutes les formes *ne* se mêlent *pas,* il pose la négation comme nécessaire à l'expression et à la constitution de l'intelligible. Cependant, une expression négative ne peut se traduire en langage de participation. En outre, l'argumentation sophistique à laquelle se réfère Platon (260 c-d) liait négation et absence de référent : nier, c'est dire ce qui n'est pas, c'est dire rien ou ne rien dire. Mais si toute négation est à comprendre non comme une simple dénégation, mais comme une indication, comme un renvoi à *autre chose* que ce qui est nié, alors, grâce au genre de l'Autre, toutes les négations transformées sont intégrées dans la logique de la participation : «quand nous disons que le mouvement est *le même,* c'est grâce à la participation au même que nous le disons tel dans son rapport à soi; et quand nous le disons *non le même*, grâce à la communauté qu'il a avec l'Autre» (256 a-b).

Toutefois, la participation est une relation à deux termes seulement : « x participe de y »; et si l'on doit ajouter « à un certain point de vue » ou « par rapport à z », le langage de la participation est trop faible pour intégrer cette relation. L'expression devient alors nécessairement ambigüe. Il y a ambiguïté quand une relation entre deux termes *(x est autre que y)* se transforme en une participation de l'un d'eux à l'idée de la relation *(x est autre)*. Un des paradoxes du *Sophiste* consiste sans doute à avoir mis en lumière la nécessaire référence au second terme (259 c-d), à avoir distingué ce qui se dit des êtres *καθ'αὑτά* et ce qui se dit *πρὸς ἄλλα* (255 c), mais sans avoir récusé les expressions incomplètes. Certains sophismes, toutefois, sont désormais impossibles. Ainsi, nous lisions dans le *Parménide* (147 d - 148 d) que *ἕτερον* désignait une réalité qui, se maintenant identique à elle-même en toutes ses applications, conférait à tous les êtres qui la recevaient un caractère commun : « en tant que l'Un est différent des autres et les autres de l'Un, le fait même de cette différence imprime à l'Un non pas un autre caractère, mais le même caractère qu'aux Autres. Or, ce qui est de quelque manière le même *(ταὐτον)* est semblable *(ὅμοιον)* ». Si, en revanche, avec le *Sophiste*, nous appellons *non-un* les *autres que l'un*, alors la ressemblance factice de l'un et des autres s'évanouit. Il n'est plus possible de penser *ἕτερον*, *l'autre*, comme un prédicat complet.

Toutefois, le schème de la participation invite à penser mélange aussi bien que séparation, comme un rapport entre deux termes. Ainsi, de la proposition « x est autre que y ». Platon propose en fait deux lectures, deux découpes différentes. En 254 d, « autre » est pris pour une qualité : *x* est *autre* (que les autres, que y ou z) et cette qualité, nous pouvons la dénommer : distinction. Chaque idée est distincte, en un sens presque cartésien. Cette qualité s'attribue à toutes les idées, au même titre que l'existence et l'identité à soi. En revanche, en 256 d-e, le découpage diffère : « x est *un* non-y », car il y a une quantité indéterminée d'idées qui peuvent être dites *non-y* (en fait, toutes sauf *y* lui-même). Dès lors, « x est autre que y » signifie « x appartient à l'ensemble des non-y ». On saisit la différence d'accent : dans le premier, *x est autre* (que y) se donne comme un *mélange* entre *x* et *autre*. Dans le second, *x* est *autre-que-y*, c'est tout l'ensemble des autres, *τὰ ἄλλα* – les non-y – qui se constitue par opposition à y et qui comprend x comme un de ses éléments. Par ce biais de l'appartenance qui suppose la séparation préalable entre y et les non-y, il est possible de revenir à une pensée duelle (x et non-y), et de dire « x est autre que y » comme en deux temps : x participa d'abord à l'Autre, puis à une partie de cet Autre, les autres-que-y.

Car l'Autre permet de séparer d'une idée tout ce qui n'est pas elle, et donc dans l'univers des formes, de rassembler *en une forme*, εἶδος ἕν (258 c), l'ensemble complémentaire associé à cette forme : ainsi l'être et le non-être, le beau et le non-beau, le juste et le non-Juste. Chacune de ces partitions découpe la totalité des formes entre *une* et *le reste*. Mais est-il possible de tenir les ensembles négatifs comme des parties disjointes qui formeraient ensemble, le genre de l'Autre ? Chaque forme en effet appartient à autant d'ensembles négatifs qu'il y a de termes dont elle se distingue. Comment dire, dès lors, que les «parties» de l'Autre se séparent de la même manière que les parties de la science, de la même façon que la science se spécifie en science de la grammaire (257 c6 - d5). Il y a là un problème d'intersection de «parties» dont la logique est étrange. A moins que notre question ne soit pas pertinente, et qu'elle ne respecte pas le souci platonicien.

Retour au mouvement dialectique.

En effet, à mesure que l'entretien se resserre entre Théétète et l'Etranger, il se focalise sur son premier propos : justifier, contre le sophiste, et pour le définir, l'existence du non-être, de l'image, de l'illusion. L'étude du mélange des genres n'a jamais représenté qu'un détour essentiel. Ne peut-on soupçonner que Platon l'ait abandonnée à l'état d'ébauche, le but une fois atteint ? Il suffisait qu'ait été montrée la possibilité logique du non-être, et sa consistance sémantique et ontologique.

Le genre de l'Autre a-t-il plus de consistance que celui des Barbares ? C'est une question que Platon reprendra dans le *Politique* (262 d). Dans le *Sophiste*, le propos se resserre autour de l'implication réciproque de l'Etre et de l'Autre (258 c - 259 b). Il importe de comprendre qu'on ne peut penser l'être et dans l'être, sans penser l'Autre, et par l'Autre. Il importe que l'être, et tout ce qui se dit de manière affirmative et directe, perdent leur privilège par rapport à ce qui n'est pas et n'est pas dit sans médiation. L'insistance de Platon a ici valeur polémique : c'est *tout autant* – ὁμοίως (258 a) – que sont le Grand et le Non-Grand, le Beau et le Non-Beau. La négation ne signifie ni absence, ni indétermination, elle délimite une forme «une», – εἶδος ἕν (258 c). Un terme peut détenir une dénomination valable de deux manières : par participation directe à une forme, ou par séparation d'avec cette forme. Elle n'est pas «anonyme» pour autant (257 d).

Aussi la reprise des expressions paradoxales qui appartiennent à la doxa philosophique a-t-elle, à son tour, valeur polémique. Platon réaffirme ces apparentes contradictions et va jusqu'à les

justifier à l'excès. Ainsi l'Autre qui devait supprimer l'ambiguïté de la négation et aurait pu en restreindre l'usage, devient ce par quoi des ensembles négatifs, des propositions négatives, sont engendrées «des milliers et des milliers de fois» (259 b). Mais peut-on faire sa part à l'élément polémique, et trouver dans ce passage du *Sophiste* ce que Plotin, en, VI.2 [43]2 y lit, i.e. une mise en lumière des genres ou principes, de leurs espèces, en bref l'unité diversifié du monde intelligible ?

Le «Sophiste» et son interprétation plotinienne.

Précisons quelques différences essentielles :

– Si Platon, en ce qui concerne l'intelligible lui-même, indique mélanges et distinctions, il ne propose aucune structure d'ensemble. L'Autre relie tout ce que d'abord il sépare. Cela ne configure pas un tout. A la limite, si Etre, Même et Autre se mêlent à toutes les formes, c'est la nature de chaque forme qui s'enrichit, et non leurs inter-relations.

Mais le genre platonicien n'a rien d'un principe. Il est moins ce qui engendre que ce qui *traverse* tout (259 a). Les rapports de l'Etre, du Même et de l'Autre assurent la possibilité de l'intelligible où une forme peut être sans être l'Etre, mais aussi bien la possibilité de l'image qui est en tant qu'image sans être l'être véritable, et enfin celle du discours faux, qui est sans être vrai. De n'importe quel lieu, en n'importe quel dire, on retrouve la puissance de détermination des genres sans qu'on puisse dire qu'ils sont principes.

– En revanche, les notions de principe et de totalité sont corrélatives chez Plotin. Si «tous concourent à une nature unique», s'il est évident que «d'eux tous se constitue le monde intelligible» (VI.2.2, 8-10), alors cette nature requiert des genres-principes, et même un unique principe. Mais il s'agit si peu de constituer une totalité dans le *Sophiste*, que Platon insiste à maintes reprises sur l'infinité de formes ou d'ensembles de formes qui, à chaque fois, sont suscitées par chaque discours affirmatif : d'abord le non-être apparaît lié à tous les genres, *κατὰ πάντα τὰ γένη* (256 d), puis il s'enfle autour de chaque forme, il est en nombre infini – *ἄπειρον πλήθει* (256 e), *ἀπέραντα δὲ τον ἄριθμὸν τἆλλα* (257 a) – Si bien que des milliers et des milliers de fois – *μυρία ἐπὶ μυρίοις* – l'être n'est pas.

– Bien plus, au terme de l'analyse, ces propositions difficilement établies, deviennent presque des «arguties», des arguments tortueux qu'il faut abandonner si l'on veut faire une *tâche sérieuse* (259 c). La dialectique des genres s'achève sur une invitation à pen-

ser selon une démarche plus précise : il importe de s'attacher à une affirmation déterminée afin de savoir où et sous quel rapport – *ἐκεινῇ καὶ κατ ἐκεῖνο* – le même et l'autre se disent ou s'excluent.

Ce texte du *Sophiste* n'est donc pas un texte fondateur où Platon aurait assuré les principes de l'intelligible et le langage selon lequel il pourrait être dit. Il nous semblerait plus juste de considérer que Platon a indiqué ce *sans quoi* la liaison des formes et le discours philosophique étaient impossibles. A l'égard de la transposition doctrinale de cette exigence, l'Etranger conserve une distance prudente : « Si l'on refuse de croire à ces oppositions, qu'on cherche alors et qu'on dise mieux que nous venons de dire » (259 b, trad. Diès, cf. 257 a). On ne peut exprimer plus clairement combien la recherche a été poussée à l'extrême et combien toutefois le mouvement dialectique ne peut disparaître dans l'évidence d'une contemplation.

CHAPITRE II

LE PLURALISME DES INDICATIONS STRUCTURALES CHEZ PLATON

1. – *Relations d'ordre.* 2. – *Le Tout comme figure de l'être.*

La difficulté de penser les relations au sein de l'intelligible; celles aussi de définir les rapports de l'image et du modèle, n'ont jamais remis en question, chez Platon, l'existence d'un ordre de perfection entre les êtres ou les modes de connaissance. Rappelons les critiques qu'inclut la première partie du *Parménide* : elles portent sur les représentations ou images de la participation, voile ou soleil, et non sur la différence qu'impliquait cette hypothèse. Ainsi, que l'on pense ou non la raison de l'ordre, que l'on puisse ou non accomplir la translation d'un niveau à l'autre, une hiérarchie s'impose de façon irrécusable, qui assure à la multiplicité des êtres une structure minimale. Toujours, le pur ou le stable est censé précéder l'impur ou l'instable : linéaments d'une topologie qu'exaltera Proclus.

Ainsi, les Dialogues offrent un ensemble d'indications d'ordre, posent des «problèmes de cohérence, de conséquence et d'accord» [1] qui ne sont pas dépourvus de connotations mathématiques. Ce sont autant de manières d'unifier le multiple et de refuser la sphère lisse de Parménide : ces schèmes s'instituent, ces séries se forment en toute indépendance à l'égard de la notion de totalité.

Toutefois, avec le *Timée* reviennent en image et la sphère et le tout. Même si l'on n'accorde pas au monde du *Timée* une valeur exemplaire, ce monde indique ce à quoi correspond l'exigence d'un entrelacs ou d'une perfection interne de la composition. Nous cherchons à comprendre le sens de cette σύστασις, c'est-à-dire à préciser le rapport entre totalité et relation d'ordre. Et dans la mesure où de

1. Cf. H. Joly, *Le Renversement Platonicien*, p. 256.

tels schèmes de totalité et d'ordre entre totalités sont déterminants pour le néoplatonisme, nous tenterons d'indiquer leur émergence dans les esquisses platoniciennes et d'examiner non seulement leur degré de cohérence mais aussi les conditions de leur compatibilité.

1. – LES RELATIONS D'ORDRE

Les esquisses platoniciennes qui fournissent les éléments d'une topologie usent de plusieurs langages. Les unes s'exposent dans le langage des mythes, en particulier dans les mythes de jugement, en *Phédon* et *République X*. Car le jugement des âmes a pour fonction de transposer en rapports géographiques, selon l'axe du haut et du bas, une hiérarchie de valeur entre les genres de vie. Il n'est pas indifférent de noter que ces mythes, en ces deux dialogues, sont des *finals* et que, de la même manière qu'un jugement *clôt* un espace de vie, l'espace de l'image est fermé et le temps arrêté. Toutes conditions qui rendent possible une topologie stricte, mais en indiquent les limites : les classifications strictes ne se situeraient-elles pas toujours hors temps, hors vie, hors du mouvement de philosopher ? Quoi qu'il en soit de ce soupçon, il est clair que la topologie mythique transpose en espace des relations d'ordre venues d'avant, et d'ailleurs, du temps où l'âme par la qualité de son eros, déterminait son rapport au juste et au vrai.

Nous n'analyserons donc pas pour eux-mêmes les repères de cette géographie mythique. Nous acquiescerons ici à la méthode néoplatonicienne qui intègre les mythes dans la mesure où elle les détruit en tant que mythes : l'interprétation usant le plus souvent de schèmes proposés par Platon lui-même, substitue à chaque mythe son équivalent ontologique. Bien sûr, l'interprétation laisse derrière elle toute une zone d'ombre portée par l'image. Mais notre propos ici n'est pas de justifier l'image, et quelle herméneutique ancienne a eu souci de l'image si ce n'est pour la traverser et parvenir au sens ?

1.1. – Les séries de connaissance et d'être.

La seconde manière de Platon nous offre un ensemble varié de séries, de proportions et de combinaisons. Sans aucun doute, la mise en ordre des êtres et modes de connaissance en est l'aspect le mieux connu. Il ne s'agit pas pour nous de faire un relevé exhaus-

tif; nous voulons simplement noter, dans les analyses platoniciennes, certains schèmes formels qui nous intéressent à la fois en raison de leur connotation mathématique et de leur reprise transformée chez Proclus.

Séries et proportions.

L'opération de mise en ordre correspond chez Platon à deux soucis essentiels : que les différences ne soient point oubliées et que ces différences ne se figent pas en oppositions extrêmes qui négligeraient les intermédiaires. Ainsi, l'indication d'une dimension verticale répond en premier lieu à l'unidimensionalité de la parole sophistique. Avant même que soient précisées les relations entre les termes, il est nécessaire d'instaurer une différence ontologique, afin que l'on ne puisse confondre par exemple la belle chose et le Beau, l'exemple et l'idée. Mais au long des Dialogues s'affinent les oppositions d'abord simplement dichotomiques, peu à peu se déterminent les intermédiaires.

Remarquons toutefois qu'aucune mise en ordre ne vaut si elle n'est pas strictement liée à un critère de hiérarchie ou à une règle de constitution sérielle. Or Platon met rarement en lumière un tel critère ou bien il s'appuie sur quelque référence aussi peu définissable que le degré de pureté, de dignité, de clarté[2]. Il l'indique souvent comme allant de soi, si bien que la hiérarchie semble valable par elle-même, ou, pour mieux dire, absolument. Elle se donne sans avoir donné sa règle et les Dialogues présentent alors une pluralité de suites ordonnées qui ne sont pas nécessairement compatibles ou isomorphes. Ce seront de beaux lieux d'exercice pour les post-platoniciens en mal d'harmonisation des dires de leur maître. Oubliant que nulle série ne vaut séparée de sa raison, ils laisseront l'assimilation de séries hétérogènes engendrer d'insistants problèmes. Tel, par exemple, celui de l'identité de l'âme et des mathématiques[3].

Mais ce souci de classement dont Platon se moque lui-même en le comparant à une distribution de prix[4] s'enrichit d'une mise en relation des termes dont la proportion représente l'exemple privi-

2. Cf. H. Joly, *op. cit.*, p. 70-78. L'Auteur montre comment Platon à la fois recueille tous les sens archaïques de la *catharsis* et édifie une « nouvelle épistémologie » de la pureté en établissant « un étroit réseau de signification entre la pureté, la précision, la rectitude, la stabilité et finalement la vérité » (p. 74).

3. Cf. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, p. 11-33, cf. également notre IIIe p., Ch. 1.

4. Cf. *Rép.*, 580b; cf. H. Joly, *op. cit.*, p. 312 : « La sagesse grecque a puisé... dans l'univers des jeux et des compétitions, le sens agonistique des places et des prix, des classements et des rangs ».

légié bien connu. Cet instrument théorique donne à l'ordre des connaissances de *Rép.* VI une armature interne dont l'origine géométrique est clairement désignée par l'image de la division de la ligne. P. M. Schuhl a rappelé l'importance de ce schème mathématique, non seulement dans l'Allégorie de la Caverne mais aussi en d'autres mythes, tel celui du *Phédon* [5] et H. Joly a montré comment la recherche proportionnelle « permet de déchiffrer en profondeur la hiérarchie platonicienne des valeurs et des techniques » et comment c'est « de la technique analogique que la politique reçoit son emplacement et son site » [6].

Esquisse d'une combinatoire.

Nous voudrions insister sur un autre procédé auquel la lecture de Proclus nous a rendue sensible, et qui permet lui aussi de dépasser la raide opposition des contraires, non sans quelque danger : il consiste à déterminer l'intermédiaire par combinaison des extrêmes. Ce procédé apparaît comme une transposition sémantique de ce qui était pratiqué dans les techniques du mélange – car l'intermédiaire est un mixte –, ou dans les techniques mathématiques, car le moyen terme, dans la proportion arithmétique, est à égale distance des deux extrêmes. L'exemple le plus simple nous en est proposé en *Rép.* V (478c - 479a). L'opinion y est dite intermédiaire entre ignorance et savoir, et son objet, intermédiaire entre être et non-être. Ainsi l'opinion se « définit » à la fois par une *double négation* (elle n'est ni savoir ni ignorance) et par une *double affirmation* car n'étant pas extérieure, mais bien plutôt intérieure (ἐντὸς) aux extrêmes, elle participe à la fois du savoir et du non-savoir. Son objet, pour la même raison est aussi bien être que non-être (*Rép.* V 477a - 478d).

Une série graduée se détermine ainsi : ignorance, opinion, savoir, et la détermination de l'ignorance comme intermédiaire sémantique entre les extrêmes donne à la série plus de consistance et de fiabilité. Elle lui confère également, au moins au premier abord, une qualité de complétude, car le jeu de l'affirmation et de la négation semble épuiser toutes les possibilités logiques.

Prenons, comme en intermède, un exemple plus pittoresque, celui de la distribution des peines dans le mythe de *Phédon* (113d - 114d). Arrivées au lac Achérousias, les âmes subissent le sort qui

5. Cf. P.M. Schuhl, *La Fabulation Platonicienne*, p. 45 sq.; H. Joly, *op. cit.*, p. 258 sq.

6. Cf. H. Joly, *op. cit.*, p. 262. Rappelons toutefois que seule la proportion *continue* permet d'instituer une série et qu'en mathématique, le rapport, la « raison » doit pouvoir être nommée à part, de telle manière que le 3e terme puisse être *produit* à partir des deux autres. La philosophie connaît trop de contraintes pour que la série ne soit pas ou très courte, ou peu consistante. Car le degré d'une qualité ne saurait être assimilé à une raison.

qui convient au mérite de leur vie. Les incurables sont précipités au Tartare, les grands coupables sont également précipités, mais, après un long temps de pénitence, peuvent remonter; les honnêtes gens demeurent près du lac et les purs montent à la lumière. Nous reconnaissons sans peine une combinatoire (presque) complète, appliquant le oui et le non aux deux contraires : monter et descendre. Entre le pur descendre et le pur monter prennent place deux intermédiaires : *et* descendre *et* monter, lot des grands coupables, *ne* monter *ni* ne descendre, c'est-à-dire demeurer, lot des honnêtes gens (oublions la dernière possibilité, la double affirmation dans un autre ordre : *et* monter *et* descendre, qui n'a pas de prétendants). La Justice d'outre-tombe a épuisé toute la combinatoire des mouvements symboliques vers le haut et le bas.

La cosmologie de *Timée*, dont le jeu est plus sérieux, laisse découvrir un arrangement aussi complexe car, à la différence de *Rép.* V, la double affirmation s'y distingue de la double négation. Ici la combinatoire sémantique enrichit le schème mathématique de la médiété. En effet, la double affirmation se trouve réservée à la zone intermédiaire (ἐντός), entre les contraires, tandis que la double négation correspond à ce qui est à l'extérieur (ἐκτός) des contraires. Certes, ceux-ci, intelligible et sensible, se définissent d'abord réciproquement, devenir contre stabilité, inconsistance contre identité à soi. Cependant, dans une telle dichotomie, le monde comme cosmos ne trouverait aucune place. Le *Timée* réorganise donc ce qui était une opposition pour en faire une triade :

– le modèle intelligible ;
– le monde devenu ;
– le réceptacle du monde.

Il s'ensuit que la combinatoire qu'inaugure le *Timée* est plus complexe et précise que celle que suggérait la *République*. Car si l'on se donne les deux extrêmes que sont le sensible et l'intelligible, l'intermédiaire pourra être dit *et* sensible *et* intelligible (et tel est bien le monde du *Timée*). Mais le *Timée* pose aussi bien ce qui n'est *ni* sensible, *ni* intelligible (le réceptacle). En conséquence, reconnaître à l'apparence sensible (en son changement) le caractère sensible strict, c'est se donner la possibilité d'établir une combinatoire où toutes les possibilités logiques trouvent une correspondance effective.

Esquissons une telle combinatoire, sous les espèces d'une table de présence/absence (1/0) des prédicats :

Intelligible	*Sensible*	
1	1	le cosmos engendré
1	0	le modèle intelligible
0	1	le sensible comme devenir
0	0	le réceptacle

Faut-il souligner que c'est d'une manière rigoureusement *logique* qu'est brisée ici la trop simple opposition des contraires ? La *double affirmation* permet d'échapper à la limitation du principe du tiers-exclu, sans toutefois requérir que soit explicitée la connexion des extrêmes dans le terme moyen ou l'intermédiaire : elle laisse ouvert bien plutôt, le mode de connexion de ses termes quand ceux-ci sont des contraires. Et cela lui permettra de devenir un mode privilégié d'expression pour toute zone de transition entre des extrêmes. La *double négation*, pour sa part, renvoie – que ce soit dans le *Banquet*, ou dans la première hypothèse du *Parménide*, ou dans l'analyse du réceptacle du *Timée* (ἀνορατὸν καὶ ἄμορφον, 51 a 8 ; πάντων ἐκτὸς εἰδῶν, 50 e 4) – à ce qui ne relève aucunement des contraires. Logiquement, elle signifie la prise de conscience du caractère partiel de la zone d'application des contraires. Elle prend, en outre, une signification originale, qu'approfondira le néoplatonisme lorsque celui-ci tentera de l'appliquer non pas à un couple de contraires, mais à tous les contraires quels qu'ils soient. Par un tel passage à la limite, la pensée s'efforcera d'indiquer, fût-ce de biais et par une démarche bâtarde, l'au-delà comme l'en-deçà de tout langage, le dernier comme le premier terme de toute série possible.

1.2. – De quelques insuffisances des indices topologiques.

Tout naturellement, la mise en relief des intermédiaires conduit à la constitution de séries, séries de connaissances, séries de modes d'être, dont le modèle le plus simple est fourni à la fin du livre VI de la *République*. « Simple » signifie que les séries proposées semblent homogènes ; elles sont composées d'une suite de termes ordonnés selon une raison ; de l'inconsistance de l'ombre-reflet à la constance de l'idée, de l'errance de l'εἰκασία à la stabilité du savoir, le souci de Platon consiste à rendre compte des diverses modulations de l'être et du savoir, en affinant l'opposition schématique du sensible et de l'intelligible. Toutefois, les propositions de mise en ordre sont, chez Platon, multiples, et si la raison classificatrice trouve en ces divisions et arrangements quelques satisfactions, elle rencontre, à les vouloir concilier, des difficultés extrêmes. Or cette volonté de conciliation, pour être justifiée épistémologiquement, doit se fonder sur deux postulats qui s'accordent bien mal avec la prudence et l'ironie platoniciennes. Il faut supposer que les séries sont homogènes et qu'elles découpent un même espace. Ces deux postulats de la consistance des séries et de l'identité de leur univers de référence ont condamné les interprètes aux effets de vraisemblance les plus contestables.

Le postulat de compatibilité.

On rappellerait avec fruit combien de subtiles études ont eu à cœur la réconciliation de Platon avec lui-même, quitte à susciter la bonne topologie où toutes distinctions s'accordent, se complètent et se corrigent. Il suffira de quelques exemples : l'interrogation, qui sévit depuis Plutarque, sur la compatibilité entre les cinq genres du *Sophiste* et les quatre (plus un imaginaire) du *Philèbe* [7]. Ces quatre genres, on a tenté de les accorder avec l'opposition de l'intelligible et du sensible, ce qui ne pouvait manquer de susciter la question : où situer les idées ? Sont-elles causes ? Sont-elles le πέρας, sont-elles de l'ordre du mixte ? Ne relèvent-elles d'aucun genre ? N. Boussoulas [8] nous apprend que toutes ces positions ont pu être un jour ou l'autre soutenues. On a aussi posé cette question : le Démiurge du *Timée* est-il pure fiction ? Correspond-il à un genre, par exemple à celui de la Cause dans le *Philèbe* ? Ou bien encore , y a-t-il un rapport entre les cinq genres du *Sophiste* et les constituants de l'âme du *Timée* ? Saluons enfin la polémique – dont on sait, grâce à Gaiser, la fortune [9] – soulevée par l'identification des idées et des nombres.

Ces efforts pour constituer une «saine» topologie furent d'abord deux de l'Ancienne Académie – tâche reprise par le Néoplatonisme : mais les commentaires de Proclus avouent par leur ampleur, la difficulté du projet. Nous nous limiterons, pour notre part, à quelques remarques : les premières porteront sur l'aspect plus suggestif que rigoureux de la mise en ordre, les secondes sur les interférences entre les termes, c'est-à-dire, là aussi, sur l'aspect plus suggestif que rigoureux des partitions.

Sur l'insuffisance des considérations d'ordre.

De même qu'une proportion se constitue par la détermination du moyen terme, de même une série minimale apparaît dès qu'elle indique τὸ μεταξύ – le terme intermédiaire. Or, l'identité du vocable ne peut masquer la diversité du statut de l'intermédiaire et de sa fonction. Il peut être figure stable comme le monde, mixte aussi parfait que possible. Mais il peut assumer l'errance d'une opinion vouée à l'oscillation entre savoir et ignorance, liée à tout ce qui

7. C'est en effet dans le «De E apud Delphos» 15, que Plutarque met en correspondance les cinq genres du *Philèbe*, les échelons du *Bien*, les cinq genres du *Sophiste*. Sur la postérité de cette tentative, cf. A. Diès, *Philèbe* (éd. B.L.), p. 20, n. 1.

8. Cf. N. Boussoulas, *L'Etre et la composition des mixtes dans le «Philèbe» de Platon*, Paris 1952, p. 175-177.

9. Cf. K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963.

hésite entre être et non-être (*Rép.* V 479, c-e). Il peut, comme l'Eros du *Banquet,* se manifester dans le mouvement même de la fuite à l'égard d'un extrême, sans pour autant atteindre son contraire. Allons plus loin, même s'il semble construit à partir de, ou médiateur entre les extrêmes, ne serait-il pas premier par rapport à eux ? Ainsi l'Eros ne susciterait-il pas par son désir même, les extrêmes entre lesquels il est dit se mouvoir [10] ? Sa détermination n'est en fait jamais sans effet sur les termes qu'il relie. Ainsi dans le *Timée,* la position du cosmos modifie la nature des extrêmes : devenu modèle, l'intelligible tend à s'unifier, et le sensible privé des formes qui le stabilisaient, devient pur désordre. Car il ne suffit pas d'énoncer une série, il faut encore saisir à partir de quel terme elle se constitue. Le terme médian ne serait-il pas, en vérité, premier ? A tout le moins, la détermination de l'intermédiaire produit une restructuration sémantique dont la mise en ordre ne peut rendre compte.

Des interférences entre les termes.

En disant « restructuration », nous indiquons une action réciproque entre les termes. Mais pouvons-nous même maintenir toujours entre eux une différenciation stricte ?

Reprenons l'exemple de l'opinion. On peut lui reconnaître une antériorité temporelle à l'égard du savoir comme de l'ignorance. Ce qui est peu compromettant. Mais n'est-elle pas plutôt prétention au savoir, ou ignorance de l'ignorance, intégrant savoir et ignorance dans une relation dont ni la double affirmation ni la double négation ne peuvent, même conjugués, rendre compte ? Allons plus loin, la philosophie ne trouve pas place dans cette série. Elle n'est pourtant, elle non plus, ni savoir ni ignorance. Ne serait-elle pas, dans sa distance même à l'égard des extrêmes, ce à *partir de quoi* ces différences s'instituent ?

Avant de reprendre cette question de l'origine ou de la cause de la *sériation* qui est toute autre que celle de la raison (mathématique ou logique) de la série, prenons un autre exemple de partition instable. Dans le *Philèbe,* Socrate propose clairement d'opérer une partition de tous les êtres – *πάντα τὰ νῦν ὄντα ἒν τῷ παντί* (23 c 4) – en trois genres, la limite, l'illimité et le mixte. Il avait précédemment donné en exemple la division de l'illimité du son en trois ensembles : voyelles, consonnes et muettes ; partition formellement acceptable puisque les parties sont disjointes et que leur réunion est bien égale à l'ensemble des sons, si celui-ci se réduit à l'ensemble des sons de la langue. En est-il de même de la partition des êtres

10. Cf. J. Souilhé, *La Notion platonicienne d'intermédiaire,* Paris 1919, p. 108-116.

en limite, illimité et mixte ? Première remarque : si le mixte est le résultat de l'action de la limite sur le fini, loin d'être une partie du tout, il est le tout lui-même. Secondement, pour qu'il y ait maintien de chaque genre, il faudrait que l'ensemble appelé limite, et l'ensemble appelé illimité, se maintiennent à côté du mixte, comme le cri demeure même s'il y a musique, et la maladie même s'il y a santé.

Or, tantôt Platon parle le langage de l'anéantissement de la limite par l'illimité ou de l'illimité par la limite (24 b-d), et de l'engendrement qui résulte de leur commune disparition, tantôt, il les maintient juxtaposés comme le plaisir à côté de la sagesse. La partition est alors inconsistante, puisque l'illimité ou la limite sont aussi bien à part du mixte qu'en lui. Bien plus, lors de l'analyse du plaisir, lequel appartient à l'illimité en tant qu'il est susceptible d'oscillation entre le plus et le moins, apparaissent des espèces qui, s'affirmant hors de tout rapport au « contraire » qu'est la douleur, sont dites pures ; et « pur » se transforme en « mesuré » (52 c-d). Ainsi, une espèce d'un élément de l'illimité appartient à la limite.

Sans doute est-il naïf de croire à des partitions stables, et sommaire de penser que le terme γένος présente ici une consistance, voire un emploi, sûrs [11]. Sans doute les sommations platoniciennes (deux, puis trois, puis quatre genres) ne garantissent-elles pas l'identité de statut des termes sommés. Il reste que le néoplatonisme a reçu de la tradition platonicienne et le souci des hiérarchies et le goût des divisions du tout. Comment comprendre la « liberté » de Platon ?

Exigence philosophique et souci topologique.

Mais à ce que nous venons de décrire comme insuffisance logique correspond une expérience philosophique que nous trouvons décrite avec une admirable justesse par V. Goldschmidt. A travers les exemples précisément du plaisir pur dans le *Philèbe* mais aussi de l'Eros du *Banquet*, ou de la hiérarchie des sciences dans le *Philèbe*, il montre comment « l'espèce la plus haute, la plus précieuse, déborde le genre, s'évade hors du genre ». Nous ne pouvons mieux faire que de citer le très beau passage qui suit : « Pour le plaisir comme pour l'amour il y a une rédemption. Au degré le plus

11. En 23 c12, la limite et l'illimité sont choisis parmi les *εἴδη*. En 23 d5, 25 a1, les 5 genres sont bien dénommés *γένη*. Mais en 26 d2, ce sont les *espèces* de l'illimité qui sont désignées par le terme *γένη*. Enfin en 25 d3, le genre de l'illimité est considéré comme une race ou une famille, *γέννα*.

élevé, il leur est accordé de n'être plus eux-mêmes, de n'être plus liés ni à la douleur ni à l'insatisfaction. Et c'est alors précisément qu'ils deviennent le plus eux-mêmes, qu'ils trouvent le meilleur d'eux-mêmes, qu'ils le gardent (si peu de temps que ce soit) et en jouissent. Renversement inouï des positions initiales, victoire éclatante des Valeurs sur les images en même temps que sur la pensée dianoétique. L'Essence où atteint la dialectique libératrice, défait le système de divisions construit par la pensée discursive. Plus exactement, elle en défait un bout. Elle ouvre une issue, étroite et d'accès difficile, sur l'endroit où l'humaine condition se perdra pour se retrouver. Où cesseront d'être ce qu'ils sont : l'amour toujours en marche, le plaisir toujours endolori, l'âme toujours incarnée, la pensée toujours asservie. Où l'amour aura un terme, où le plaisir sera pur, l'âme, unie aux formes, la pensée enfin divine et associée à la tâche de Zeus, gouverneur du monde» [12].

Ainsi l'exigence philosophique peut défaire les organisations de la pensée dianoétique. Mais, plus généralement, même lorsqu'elle conserve la mise en ordre, elle ne peut éluder la question de la cause de la sériation elle-même.

Nous avons insisté sur l'importance du jeu logique dans le *Timée*, et sur la mise en ordre des résultats de ce jeu. Le caractère partiel de cet ordonnancement, toutefois, ne saurait s'oublier, puisqu'il suppose la mise à l'écart de la figure du Démiurge. Figure pourtant essentielle : c'est par elle que la série perd l'homogénéité que caractérisait celle du livre VI de la *République*. Platon en effet cherche moins ici à décrire une suite qu'à en proposer *aussi* le mode de constitution. D'où une double destruction de l'homogénéité de la série : d'une part surgissent ces «êtres» qui, tels le Démiurge du *Timée* ou la Cause du *Philèbe*, se révèlent inintégrables dans une série ontologique graduée, puisque *leur rôle consiste précisément à assurer que la série soit bien faite* et que l'image soit digne du modèle ou le mélange mesuré; d'autre part, le «producteur» de la mise en ordre appartient à un autre jeu de langage que celui des éléments ordonnés. En conséquence, l'analyse n'a plus ni homogénéité logique, ni homogénéité sémantique.

On peut dès lors comprendre les difficultés qui surgissent lorsque l'on veut rendre compatibles les séries ou partitions. Tout d'abord elles sont ou bien incomplètes lorsqu'elles ne désignent pas nomément leur raison, ou bien non homogènes lorsqu'elles la désignent, car le terme fondateur (Cause du *Philèbe*, Démiurge du *Timée*...) est hors série. Proclus répondra à cette exigence en posant la cause qu'il appelle «monade» hors de la série dont elle est le

12. V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, p. 251. Cf. *ibid.* p. 233, 297, 331.

principe. Enfin, Platon ne renvoie pas chaque sériation à un univers de référence clairement désigné. Les Néoplatoniciens « corrigeront » cette imprécision en distinguant les diverses hypostases, et en réglant le jeu des correspondances.

Est-ce là une insuffisance platonicienne ? Ce serait oublier l'élément de jeu qui est présent à toute entreprise de division et surtout de sommation. Il signifie au moins qu'entre les meilleures articulations proposées, qu'entre les plus heureuses mesures, et l'exigence de la juste mesure, entre le *μέτρον* et le *μέτριων*, il n'y a pas une troisième mesure qui assurerait l'ajustement définitif[13]. Nous avions noté dans l'analyse de la communication des genres du *Sophiste,* les allées et retours du langage purifié au langage ordinaire, comme si Platon ne voulait par créer l'illusion d'un langage philosophique définitivement juste. Et c'est là que se situe, pour nous, bien plus que dans les doctrines non-écrites, l'ésotérisme de Platon, qu'aucune découverte d'un code secret ne saurait réduire. Le refus de dire à tous est bien plutôt un refus de transformer, par une institution définitive des différences, le mouvement du philosopher en un ensemble de *δόξαι*. Et cependant, il faut poser ces différences pour que l'enquête progresse. Il faut en particulier, si nous voulons penser un tout, que ce tout ait de justes mesures. Il s'agira sans doute de propositions seulement vraisemblables. Mais il nous paraît essentiel de rappeler, avant l'étude du monde du *Timée,* que vraisemblance et précision ne s'excluent pas. C'est au contraire dans l'ordre du vraisemblable que les mesures joueront à être les plus précises et seront les moins questionnées en elles-mêmes. Il fallait assurément méconnaître cette liaison entre simple vraisemblance, et précisions structurales, pour que le monde du *Timée* devienne modèle d'un intelligible devenu monde.

2. – LE TOUT COMME FIGURE DE L'ETRE

Avec le *Timée*, de nouvelles indications structurales se profilent donc, qui font qu'une pluralité, qu'une diversité est un tout.

13. Sur la différence du *μέτρον* et du *μέτριων* cf. en particulier H. Joly, *op. cit.*, p. 262-271. Nous ne pensons pas que le *μέτριων* puisse être considéré comme une autre mesure. Pour nous, il signifie plutôt que toute mesure doit être questionnée, corrigée, au nom d'une exigence qui met en place et déplace aussi bien et qui est présentée dans le *Philèbe* sous la triple dénomination du Bien, du Beau et du Vrai.

Nous nous attacherons, plus qu'au jeu des métaphores, à la distinction des déterminations de la totalité, et tenterons d'éclairer ce que signifie la présence d'éléments mathématiques dans ces déterminations essentielles.

2.1. – Les déterminations du Tout.

L'exigence fondamentale, c'est que le monde soit beau, aussi parfait que son modèle est parfait. Il doit donc être unique, car son modèle est unique, sphère lisse semblable à elle-même. Mais, pour être beau, il doit aussi être *complet*, comprenant tout ce qu'il y a d'êtres visibles, donc parfaitement *suffisant*, et ne souffrant qu'aucun apport ni aucune atteinte ne lui advienne de l'extérieur. Il doit enfin être bien *lié*, pour que tout ce qu'il enveloppe trouve à s'unifier et à se réunir par le lien de l'amitié.

Les exigences pour la constitution d'un tout sont donc doubles ; et ces deux exigences comportent un indice mathématique : le tout doit être complet, achevé, et cet achèvement s'exprime ici dans le nombre qu'il englobe. Le tout doit être lié, et cette liaison s'exprime dans le *Timée* au moyen de rapports proportionnels entre les éléments.

Nombre et nombre total.

Nous nous interrogerons d'abord sur le premier caractère – que le tout soit un nombre total – et nous nous demanderons pourquoi une telle considération numérique serait ici topique. Si un tout est constitué d'éléments divers, hétérogènes, en quoi un compte serait-il pertinent ? Sans doute, le nombre total vaut-il ici en tant que transposition quantitative d'une qualité : la plénitude [14]. Il exprime aussi positivement une propriété de la perfection dont l'expression la plus juste est négative : est parfait, ce à quoi rien ne manque, ce qui n'a besoin de rien car il n'y a rien au dehors. Tout ce qui compte et qui se compte est donc, par définition, intérieur au tout (cf. *Tim.* 33 c-d). Mais cette transposition numérique est aussi facilitée par l'usage très souple du compte, chez Platon. En effet, pour nous, et depuis Aristote, un compte suppose le choix d'une unité de mesure à partir de laquelle compter devient possible. L'exigence est, chez Platon, bien plus faible, et le *nombre* possède un domaine plus vaste : il ne dépend pas de l'arithmétique, mais *surgit avec la grammaire et la sémantique.*

14. Cf. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 48-52. L'auteur montre comment, dans le *Timée*, le principe de perfection se transforme en principe de plénitude.

Pour Platon en effet, dès que je dis «ceci» – τοῦτο – ou «quelque chose» – τι – je dis «un», et davantage : je *reconnais* qu'il y a *un* quelque chose, *un* ceci. Les difficultés que rencontre l'Etranger pour énoncer le non-être reposent sur cette impossibilité de dire *le* sans renvoyer à quelque être, et de dire *quelque* sans renvoyer à un nombre qui est aussi de l'être. «Celui qui dit *quelque*», τι, «n'est-il pas nécessaire», interroge l'Etranger (*Soph.* 237 d 6-7), «qu'il dise quelque un», ἕν τι ? «Or, le nombre en son ensemble, nous le posons bien parmi les êtres – τῶν ὄντων τίθεμεν – (*238 a 10*). Ou bien «comment pourrions-nous saisir par la pensée les non-êtres ou le non-être en écartant le nombre» – χωρὶς ἀριθμοῦ – ? (*238 b 7*). Que la langue ne puisse éviter le singulier ou le pluriel, qu'elle doive user d'un déterminatif quelconque pour conférer une existence linguistique à ce qu'elle énonce, cela est compris comme liaison nécessaire entre le nombre et tout ce qui est.

Cette dépendance à l'égard des exigences linguistiques à la fois assujettit tout existant au nombre, et supprime le minimum d'exigences arithmétiques. Car la langue grecque possède avec le neutre pluriel la possibilité de rassembler grammaticalement un ensemble de termes sans qu'aucun terme commun ne soit énoncé. Elle permet un rassemblement sans concept unificateur. Et c'est une expérience fréquente pour le traducteur – par exemple français – dont la langue ne possède pas de neutre, que de ne trouver aucun terme commun susceptible de subsumer ce que rassemblait le neutre grec. Ainsi, que dans le *Philèbe* ou le *Sophiste* l'analyse distingue un, deux ou trois «éléments», «aspects», «principes», «genres», cela suffit pour qu'il y ait *trois*. Et la seule exigence pour que ces *trois* se rassemblent est qu'aucun ne soit identique à l'autre. Nous l'avons constaté dans le *Sophiste*, et le *Philèbe* raisonne de même : «Ce qui ordonne tous ceux-ci (la limite, l'illimité, le mixte), nous le posons comme quatrième, la cause, puisque *nous avons suffisamment montré qu'il est différent d'eux*», – ἕτερον ἐκείνων – (*Phil. 27 b 1-2*). Sitôt qu'il y a différence, le nombre se justifie. Le Néoplatonisme ne mettra jamais en question la suffisance de ce critère, et sans doute tenons-nous ici une des raisons pour laquelle, même chez Plotin, le nombre demeure détermination essentielle de tout ce qui est.

Liaison et cohésion.

Considérons maintenant le second critère : un tout est un tout si ses éléments sont bien liés. On sait que le «lien le plus beau est celui qui se donne à lui-même et aux termes qu'il relie le plus d'unité». Cette exigence, «c'est la proportion (ἀναλογία) qui la réalise de la plus belle façon» (*Tim., 31 c1-4*). Ainsi, Platon institue une proportion géométrique entre les éléments feu, air, eau, terre, tan-

dis qu'il applique à l'âme les proportions géométrique, arithmétique et harmonique. Ce choix de la proportion n'est pas sans prolongement ni sans arrière-plan. L'arrière-plan historique, c'est la théorie mathématique des médiétés et la théorie de l'échelle musicale. Les conséquences de ce choix quant à la structure du tout, quant à la conception de la totalité qu'il implique, demandent à être clairement élucidées; aussi leur consacrerons-nous notre effort d'analyse.

Nous nous attacherons d'abord à la question de la constitution de l'âme du monde. Cette production est décrite par un amalgame de métaphores qui se substituent l'une à l'autre sans véritablement se compléter. Ainsi, le mélange est d'abord représenté comme celui d'un artisan, potier ou métallurgiste [15], préparant son matériau; toutefois, il n'est pas indiqué pourquoi le mélange profite d'être divisé en portions proportionnelles. Aux métaphores artisanales vient se substituer un nouveau jeu de langage, mathématique et musical : il s'agit de diviser (*διαιρεῖν 35 b4*) en portions proportionnées, puis de combler les intervalles (*συμπληρεῖν τὰ διαστήματα, 35 a1-2*), comme on produit une gamme en déterminant les intervalles au sein de l'octave. Travail qui a focalisé l'attention moins par l'obscurité de sa signification que par la difficulté de sa transcription en langage mathématique clair : on ne s'étonnera donc pas que l'exigence d'élucidation se soit axée sur la quête d'analogies entre la suite des termes et tout ce qui se laisse représenter par des proportions équivalentes [16].

Examinons la signification structurale de ces opérations, en nous aidant d'un rapprochement de textes : la production des intervalles n'illustre-t-elle pas l'action par laquelle, dans le *Philèbe*, la limite donne mesure à l'illimité ? Si le même et l'autre se mélangent aussi mal que l'aigu et le grave, mais si l'aigu et le grave disparaissent en tant que contraires dans la gamme, alors *le tempérament résout les antagonismes qualitatifs*, et la mise en proportion des portions du mélange de l'Ame apparaît susceptible de réduire les oppositions des constituants du mélange. Toutefois, le travail mathématique de *35 b 4* à *36 b 6* ne se trouve pas repris dans la suite du texte, si l'on excepte l'affirmation de *37 a 1* selon laquelle l'âme «participe au calcul et à l'harmonie» [17]. Et l'on ne voit pas de prime abord

15. Cf. L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, 1974, p. 31 à 50.

16. *Ibid.*, p. 314 à 322. L'interprétation la plus imaginative «disposait les nombres impliqués dans la structure mathématique de l'âme sous forme de 3 *lambdas*, figures de la *tetraktys*». Or, chez Théon de Smyrne, la *tetraktys* symbolise aussi bien les dimensions des corps que les facultés de l'âme. On pouvait penser assurer ainsi la double fonction cosmique et cognitive de l'âme.

17. L. Brisson, in *Le Même et l'Autre...*, p. 324-332, a examiné et critiqué toutes les

comment le διαιρεῖν qui inaugure ce travail peut être repris en *36 b 6* par le terme σύστασις. Comment cette succession continue de rapports peut-elle *composer* quelque chose qui puisse être coupé en deux ? Nous pouvons simplement accorder que pour Platon, un ensemble bien formé doit être constitué d'éléments ayant entre eux la différence minimale. Ainsi, les éléments peuvent former une série, la série la meilleurs étant faite d'éléments entre lesquels l'intervalle est le plus petit.

Si nous écartons, maintenant, ce souci de «combler les intervalles» pour ne plus considérer que les premières proportions, la justification de cette production est plus claire, au moins en ce que les parties ainsi distinguées permettent la constitution de cercles proportionnés (par la longueur de leur circonférence) et donc d'un système astronomique réglé. Se lit ici une autre exigence de totalité : *un ensemble est bien composé si ses termes appartiennent à une ou plusieurs séries géométriques,* s'ils sont reliés par un ou plusieurs rapports constants. Par exemple, 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27 forment un ensemble satisfaisant si chaque terme relève d'une des deux séries géométriques de raison 2 ou 3 :

1	2	4	8
1	3	9	27

Cette exigence de produire une suite réglée repose sur une conception polémique des contraires. Il se repoussent, s'excluent, ne sont jamais complémentaires. La contrariété est distance, elle implique un vide. Ainsi, dans le *Philèbe,* le son oscille entre le grave et l'aigu, jusqu'à ce que les proportions fixent les termes, et, les fixant, rendent possible une harmonie. La fonction assignée aux proportions de l'âme serait de transformer ce mélange primordial en un matériau *réglé* susceptible de se prêter aux compositions mathématiques qu'exige l'astronomie.

Seulement, établir une échelle continue des gradations ne crée pas l'harmonie – pas plus que tempérer les sons ne produit les accords : tout au plus l'échelle rend-elle l'harmonie possible. C'est ici que le souci de l'ordre et celui de l'harmonie (ou de la σύστασις) se rencontrent. *Comme si la recherche de l'ordre était un préalable nécessaire à la découverte de la σύστασις.* Comme si toute combinaison supposait une certaine continuité entre les éléments. Platon serait, en ce sens, hostile à toute harmonie par contraste [18]. Nous

théories ultérieures selon lesquelles l'âme est nombre ou harmonie. Il a montré en outre pourquoi ces définitions ne permettent pas de comprendre la fonction cognitive de l'âme du monde.

18. Cf. *Rép.* VIII 547 a : «dissemblance et inégalité engendrent toujours Guerre et

retrouvons, en fait, le sens du lien : il s'agit bien d'un moyen terme, posé ἐν μέσῳ, au milieu des opposés ou des termes simplement distants. En quoi est-il un lien ? Il ne lui suffit pas, pour remplir ce rôle, de diminuer la distance en la réduisant de moitié : que la distance soit réduite, cela ne la supprime pas comme distance. Le lien répond en réalité à deux requisits :

– celui, mathématique, de la transformation d'une juxtaposition (celle des deux termes primitifs) en une égalité de rapports; cette égalité signifie qu'un même rapport en quelque sorte *se propage* du premier au moyen, du moyen à l'extrême ;

– celui, ontologique et sémantique, de la brisure de l'opposition par l'instauration de la possibilité d'une ressemblance. Sans doute, lorsque Platon propose deux intermédiaires entre le feu et la terre, la raison qu'il donne est géométrique : « pour harmoniser des solides, une médiété n'a jamais suffi : il en faut toujours deux » (*Tim. 32 b*). Mais cette considération ne peut déterminer l'ordre dans lequel les deux moyens, air et eau, sont placés. Il faut bien que, par une certaine considération de la « nature des choses », l'air apparaisse plus proche du feu et l'eau de la terre. Nous observerons donc que *la proportion*, s'appliquant à des objets autres que mathématiques, *ne peut échapper à un certain appel des ressemblances*, et que la série fondée sur une raison non mathématique prend appui sur une gradation qualitative reposant sur la ressemblance.

Proportion et harmonie.

C'est ainsi qu'interfèrent exigence d'ordre et exigence de totalité, *structure ordinale de proportion et structure d'harmonie.* Nous pourrions croire, d'abord, qu'elles s'opposaient, dans la mesure où l'ordre apparaissait comme une suite linéaire, comme une distanciation progressive à partir d'un point-origine, tandis que la totalité se donne comme un enveloppement, dont la figure privilégiée est le cercle. Mais lorsque Platon abandonne l'image physique de l'englobement, et analyse les rapports des éléments englobés, une certaine linéarité réapparaît, qui est fondée sur le rapprochement entre continuité et proportionnalité. En effet, toute proportion géométrique continue peut être transformée en série géométrique : ce n'est pas un rapport clos, fermé sur soi (comme devrait être une structure totalisante), puisqu'il est possible de poursuivre à l'infini et la série, et la suite des rapports proportionnels. Qu'il y ait seule-

Haine ». De même, *Bq* 187 b : « il serait impossible que l'accord pût exister si subsistaient encore l'aigu et le grave ». Sur les diverses formes d'harmonie, autres que l'harmonie « en camaïeu, linéaire et sur le mode mineur », cf. J. E. Schlanger, *Les Métaphores de l'Organisme*, Vrin, 1971, p. 91-99.

ment quatre éléments, deux moyens termes et trois rapports égaux, cela est un effet de la nature des choses, non un effet mathématique. *La proportion est une structure ouverte*[19] : qu'il y ait passage d'un terme à l'autre ne permet pas de dire que la série se referme sur soi; on reste plutôt dans la *répétition*, dans l'application ou la mise en lumière d'un *même* rapport – et la faiblesse de la structure du tout réside justement dans cette présence de l'identique, sur laquelle insiste Platon (*πάνθ' οὕτως ... τὰ αὐτὰ συμβήσεται τὰ αὐτὰ δὲ γενόμενα ἀλλήλοις ἓν πάντα ἔσται*). Comme si, en langage platonicien, le tout devenait un par l'effet du Même. Comme si la possibilité d'échanger les rôles, d'exercer la même fonction, fondait l'unité d'un rassemblement. Nous dirions plutôt, avec Goldstein, que le tout implique une connexion telle qu'aucun élément n'est interchangeable et que la disparition d'un seul élément exige une restructuration du tout. Platon, à l'inverse, admire que dans une proportion, moyens et extrêmes puissent s'inverser, que l'on puisse donc écrire aussi bien :

$$\frac{a}{b}=\frac{b}{c}, \quad \frac{b}{a}=\frac{c}{b} \quad \text{ou} \quad \frac{c}{b}=\frac{b}{a}$$

Il insiste même sur la commutativité des rôles, jusqu'à affirmer, ainsi que nous l'avons déjà noté, que « tous, de la sorte, ont un rôle équivalent, et (que), étant équivalents dans leurs mutuelles relations, à eux tous ils feront une unité ». (*32 a 5-7*, trad. Robin). Ce qui est mathématiquement inexact : quelle que soit la *place* du moyen, il garde cette *fonction* d'être celui qui, dans son rapport à l'un ou l'autre extrême, fonde la proportion. Si l'on met en rapport les extrêmes entre eux, si j'écris $\frac{c}{a}$ et non $\frac{a}{b}$ ou $\frac{c}{b}$, ou l'inverse, la proportion disparaît. Mais l'insistance platonicienne porte bien sur l'échange de place qui implique entre les trois termes un lien privilégié.

2.2. – Totalité et homogénéité

Ce lien privilégié fait de la proportion une forme de l'égalité. « Égalité géométrique » est d'ailleurs un autre nom pour « proportion » (cf. *Gorgias* 508 a). Ainsi, pour Platon, si la totalité est une, cette unité est assurée par l'*identité* des rapports. Dès lors, tout un complexe de parentés sémantiques apparaît, qui relie l'identité,

19. Cf. Euclide VIII prop. 1, 2, 3... : en proportion continue, on se donne toujours « autant de nombres que l'on veut », *ὁσοιδηποτοῦν*.

l'égalité, la similitude et accentue un souci d'homogénéité du tout.

Cela se laissait déjà entrevoir dans les justifications de la perfection du cercle : si Dieu choisit le cercle, c'est que les distances au centre sont partout *égales* et que cette figure est, de toutes, celle qui est *le plus semblable* à elle-même (ὁμοιότατον ... ἑαυτῷ). S'il est ensuite nécessaire d'admettre, à l'intérieur de cette figure homéomère, une certaine diversité, celle-ci, loin d'être reconnue pour la richesse des compositions qu'elle permet, devra à l'inverse être corrigée, réglée, jusqu'à ce que, par un mouvement continu qui se rêverait imperceptible, on passe de différence en différence en s'appuyant sur l'identité d'un rapport.

C'est ainsi qu'en musique, cherchant à définir l'harmonie, Platon rencontre le tempérament : il n'y a plus ni aigu ni grave, mais une succession d'intervalles réglés, de plus en plus étroits, à mesure que du rapport trop distancié de l'octave (2/1) on passe à la quinte (3/2) ou à la quarte (4/3) pour parvenir au ton (9/8), et fixer aussi ce qui reste, *τὸ λεῖμμα*, afin que la succession des sons, même si elle ne répond pas à une raison unique, soit cependant réglée. Du coup, l'action du *πέρας*, de la limite du *Philèbe*, ne peut être assimilée à celle d'une forme unique donnant contour à une matière. Le *πέρας* représente toute une famille (*γέννα*, *Phil.* 25 d 3) d'agents métreurs, par exemple « l'égal, le double, et tout ce qui met un terme à l'opposition mutuelle des contraires et qui, par l'application du nombre, les rend commensurables et les met en harmonie » (25 e 11-12). L'harmonie est-elle plus que la commensurabilité ? Il nous semble qu'elle n'est pas autre chose, sinon l'ensemble des jeux, compositions, mélanges, transitions que la commensurabilité rend possibles [20].

La constitution d'une échelle de sons permet qu'il y ait mesure et nombre en toute succession, de même que la constitution d'intervalles réglés permettait à l'âme du monde de se distribuer en une série de cercles commensurables. De la même manière, les triangles élémentaires qui constituent les éléments permettent la transformation de l'un en l'autre, dans un processus continu de désagrégation et de restitution des formes. Ainsi comprise, l'harmonie ne s'exprime pas en accord maintenu de cadence parfaite, mais plutôt en la propagation de rapports stricts mais divers au long d'une séquence souple d'éléments réglés. Ne faut-il pas à ce titre restituer à l'Autre du *Sophiste* sa valeur de lien ? Ce rapport est bien le seul qui permette la transition continue d'un élément à l'autre : l'être est autre que le mouvement,

20. Ce qui explique que, dans les *Lois*, 818 c – 820 d, la question de la commensurabilité apparaisse essentielle à la formation de l'homme libre.

lequel est autre que le même, lequel est autre que le repos, lequel est autre... Sans humour ni paradoxe, l'Autre risque fort d'apparaître comme l'un des principes, sinon du «monde» intelligible, du moins de la communication de tous les intelligibles, ce qui nous laisse encore loin de la constitution harmonieuse d'un cosmos.

2. 3. – Le rôle des médiétés.

L'opposition entre série ordonnée et totalité s'est atténuée dans la mesure où l'harmonie du tout se fonde sur l'établissement d'échelles graduées. Nous trouvons donc déjà chez Platon, ce lien entre plénitude et continuité dont Arthur O. Lovejoy notait la présence et première apparition chez Aristote [21].

Toutefois la notion de totalité demeure pour sa part à l'état d'image. Le démiurge doit courber les deux portions de l'âme pour qu'elles forment cercle et enserrent le monde. L'artisan achève ce que l'arrangement mathématique, la *σύστασις* , ne peut accomplir.

En effet, tous les schèmes de liaison proposés sont des schèmes de relations *des parties entre elles.* Ces relations permettent des passages intelligibles d'une partie à l'autre, ce sont des logoi qui établissent une communication entre les choses sensibles. Elles jouent, à l'égard du monde, le même rôle que les grands genres à l'égard de la pensée. Les médiétés mathématiques représentent en effet l'ensemble de rapports le plus riche, entre formes dissemblables. Selon P. H. Michel, la définition la plus correcte en serait la suivante : «la médiété est un groupe de trois nombres inégaux, tels que deux de leurs différences soient entre elles dans le même rapport qu'un de ces nombres avec lui-même ou avec l'un des deux autres» [22]. En épuisant toutes les possibilités de différences et de rapports, les mathématiciens grecs ont déterminé onze cas de médiétés distinctes. Même si Platon n'use que des trois médiétés les plus anciennes, l'importance de cette référence dans la constitution de l'âme du monde, tient non pas seulement à l'utilisation de chacune de ces médiétés, mais à la *combinaison* «en une seule série de termes appartenant à plusieurs médiétés, soit de même espèce, soit différentes». «Il n'est pas douteux, nous dit P. H. Michel, que les problèmes auxquels donnaient lieu ces sortes de combinaisons aient été en faveur auprès des mathématiciens grecs, des Pythagoriciens en particulier» [23]. Un exemple classique en est

21. Cf. A. O. Lovejoy, *op. cit.*, p. 55-58.
22. P. H. Michel, *De Pythagore à Euclide*, p. 369 sq.
23. *Ibid.*, p. 395.

la proportion «musicale» qui combine la proportion harmonique et la proportion géométrique. Ultérieurement, un problème de Pappus consistera à trouver une suite de cinq termes représentant la conjonction des trois médiétés [24].

A partir de ces références mathématiques, nous croyons possible de mieux préciser ce qu'est pour Platon un tout bien lié. Un tel tout est en effet constitué d'élément qui entretiennent entre eux *le plus grand nombre de rapports.* En bref, la perfection se définit par la richesse : un nombre parfait n'est-il pas celui dont les parties peuvent être pensées soit comme éléments de la somme, soit comme sous-multiples de ce même nombre ? La richesse d'un terme réside donc dans la multiplicité de rapports qu'il peut entretenir avec d'autres termes de même nature. C'est une conjonction grecque bien connue que celle de l'*οὐσία*, de la richesse et de la fécondité [25]. Tout nombre qui entretient une grande richesse de rapports avec les autres est en ce sens un «nombre nuptial». En effet, si l'on écarte les difficultés mathématiques dont Platon se joue, le nombre nuptial de *Rép.* VIII, 546 b, est un nombre dont les composés «mettent en évidence toutes les relations de correspondance mutuelle rationnellement exprimables» (trad. Robin) – *προσήγορα και ῥητὰ*» – [26]. Et le nombre des *Lois* V 740 d, répond, plus modestement aux mêmes exigences.

Il n'y a donc pas de modèle mathématique de la totalité. La relation d'englobement est présentée à travers la figure de la sphère et la courbure enveloppante de l'âme du monde. Les rapports des parties et la notion de tout appartiennent à deux aires distinctes de langage. Aussi chez Euclide, le terme de *μέρη* est riche de sens : il signifie aussi bien la partie d'une grandeur que le sous-multiple d'un nombre ou même une direction. En revanche le terme *ὅλον* n'apparaît que dans les notions communes, dont l'authenticité n'est pas assurée, et il n'y signifie rien d'autre que la somme des parties. La problématique du tout et des parties représente donc une tentative pour articuler des notions qui, liées dans le langage commun, n'ont pas subi la même élaboration scientifique et n'en sont pas également capables.

Il serait tentant de faire appel à Kant pour rendre compte de la discontinuité épistémologique qui sépare l'étude des parties *entre elles,* et celle de leur rapport au tout. La pensée grecque

24. *Ibid.*, p. 397-8.

25. Sur l'opposition visible/invisible, son rapport avec les «biens», et son évolution dans la pensée juridique, cf. L. Gernet, «Choses visibles et choses invisibles», in *Anthropologie de la Grèce antique*, p. 405-414.

26. Sur les difficultés mathématiques du passage, cf. Heath, *A History of Greek Mathematics*, I, p. 305 sq.

a rencontré ce problème comme problème ontologique, même si l'élaboration dialectique a été prise, d'abord, dans les pièges des paradoxes. Ce sont ces pièges, et quelque manières de les déjouer que nous allons tenter de décrire, afin que l'on voie comment l'arrangement, la *σύστασις*, a pu se transformer en *σύστημα*.

CHAPITRE III

LA LOGIQUE DU TOUT ET DES PARTIES

1. – *Les Paradoxes Platoniciens.* 2. – *Totalité et Cohésion chez Plotin.* 3. – *De quelques Théorèmes des* Éléments de Théologie.

Dire le tout de l'être est une ambition présocratique dont Platon dénonce l'inconsistance logique dans le *Sophiste* (242 c - 245 e). L'avènement de la philosophie, c'est-à-dire le renoncement à la *sophia*, implique l'abandon d'une question où : « qu'est-ce que l'être ? » se transforme en « qu'est-ce que le tout ? ». A mépriser cette prudence, l'on ne peut que parvenir à des propositions paradoxales où le tout est tantôt partiel, tantôt un terme sans cesse renaissant, par delà toutes les déterminations qui tenteraient de le fixer.

L'idée de tout n'en est pas pour autant exclue de la philosophie. Si l'on ne peut sans contradiction dire : « le tout est un, deux ou trois... les formes ou le sensible... », il reste, une fois ce rapport d'identité refusé, à articuler l'idée de tout avec ce qui est autre qu'elle, en particulier à penser cette relation privilégiée qu'est le rapport tout/parties (*ὅλον/μέρη*). C'est là pour Platon un problème local, et le *Parménide* qui accorde pourtant à cette relation un rôle dialectique essentiel précise en même temps le caractère limité de cette relation : là où la relation entre des êtres n'est ni même ni autre, elle relève (ou peut-être seulement peut relever) du rapport des parties au tout (*Parménide* 146 b). Cette limitation laisse encore un champ très vaste où résonnent ces termes, car le rapport tout/parties présente une parenté trop évidente avec l'un/multiple.

En raison de notre perspective propre, nous ajouterons donc de nouvelles limitations méthodologiques aux limites ontologiques déterminées par Platon. Tout d'abord, nous ne nous proposons pas de retracer un développement continu de Platon à Proclus. Ambition démesurée. Nous restons, par hypothèse, dans la tradi-

tion platonicienne et donc nous ne considèrerons pas ici l'élaboration la plus novatrice, à la fois la plus utilisée et détournée par Plotin, celle du Stoïcisme [1]. Nous cherchons seulement à mettre en lumière les questions-paradoxes soulevées par Platon et à leur confronter les «réponses» proposées par Plotin et Proclus. Et là également, Plotin joue moins un rôle historique qu'il ne représente une *autre* réponse, réponse qui, par sa différence, indique combien le champ de la question n'est pas épuisé mais restructuré par chaque réponse.

L'intérêt principal de l'analyse de cette relation – qui présente l'avantage de s'exprimer, chez Platon et Proclus, en des textes limités et précis – consiste à présenter un exemple très clair de ce que nous avons appelé le déplacement néoplatonicien, car il faut bien avoir dépassé ou bien outrepassé les avertissements de *Sophiste* pour parler de l'intelligible comme tout, du sensible comme tout, et de l'ensemble des hypostases comme d'un tout de touts. Ce déplacement, nous le voyons comme déplacement d'une modalité du penser : déplacement d'un élément dialectique, en un élément ontologique. Élément dialectique, au sens le plus vaste, à la fois platonicien et aristotélicien. C'est bien un trait caractéristique *de la pensée grecque, disait* S. Sambursky, *que d'avoir présenté* le problème de la relation tout/parties sous une forme paradoxale [2]. Platon jouera avec la plus grande aisance de ce mouvement par lequel l'affirmation d'un terme conduit à la négation de l'autre, et vice versa.

Sans qu'il y ait, dans ce jeu, pure apparence : l'excès des conclusions est rendu possible par une polyvalence sémantique du terme *τὸ ὅλον*, la «totalité», et par la pluralité lexicale qui correspond à ce que sont les parties toutes ensemble : ensemble, elles sont *τὰ πάντα*, toutes les parties, avec cet indice numérique lié au pluriel, mais aussi avec le caractère incertain du neutre pluriel qui, en tant que terme collectif, vaut pour un singulier. Si bien que ce pluriel a droit aussi de se transformer en un singulier strict : *τὸ πᾶν*. On

1. Cf. S. Sambursky, *The Physics of the Stoïcs*, ch. IV, «The Whole and its Parts», p. 81-115. Nous indiquerons simplement ce que la notion plotinienne de συνέχεια doit au Stoïcisme en ce qui concerne l'idée de tout (cf. en ce chap. «Totalité et cohésion chez Plotin») et l'idée de nombre (II p. 76, ch. III).

2. S. Sambursky, *The Physical World of Late Antiquity*, p. 97 : «It is typical of the dialectical mind of the Greeks that the problem was given a paradoxical turn and that it was proved that the whole is both equal and different from its parts. The proof of the first alternative was that the whole never contains more parts than those which constitute it, and the proof of the second was seen in the fact that the whole represents the parts in a certain order which did not exist when they were separate».

Sur la dialectique du tout et des parties, cf. en particulier Aristote, *Top.* 150 a, 15-21, *Phys.* I, 2, 185 b 11; VII, 5, 250a sq; S. E. *Hyp.* III 98-101, *A.M.* IX, 331-358.

peut donc indiquer l'ensemble des parties par trois termes aux connotations différentes : *τὰ πάντα* insiste sur le nombre des parties qui sont toutes là, *τὸ πᾶν* insiste sur l'unité de cette mise-ensemble, et *τὸ ὅλον*, qui n'est pas nécessairement lié au nombre, marque l'intégrité, l'absence de défaut, tout en étant cependant le corrélatif « naturel » des parties, ce qui le rend par nature divisible. La pluralité s'unifie tantôt en une somme, tantôt en un entier. Bref, la relation tout/parties est un lieu où se joue la question du rapport entre le tout et le nombre, lieu où les références arithmétiques apparaissent à la fois comme appuis et obstacles. La pensée du tout peut-elle se libérer de toute dépendance à l'égard de l'arithmétique, où le terme de « parties » a trouvé une consistance certaine [3], même s'il apparaît à l'évidence que le nombre-somme est mauvais modèle pour le tout ?

1. – LES PARADOXES PLATONICIENS

1. 1. – Théétète, 201 d – 206 c.

Le problème contextuel est celui de la définition de la connaissance : peut-on dire que la connaissance est une opinion accompagnée de raison ? Mais qu'est-ce que rendre raison ? Est-ce décomposer une chose en ses éléments ? Socrate prend l'exemple de la syllabe qu'il décompose en lettres. La thèse mise à la question suppose qu'on peut avoir à la fois des éléments simples donc indicibles et inconnaissables, et puis un tout qui soit, lui, dicible, connaissable, grâce aux éléments dont il est composé. Ainsi le rapport du tout aux parties est analysé à partir de, dans le souci de cette définition de la connaissance [4].

3. *μέρος*, dans Euclide, signifie le sous-multiple d'une grandeur (V. déf. 1) ou d'un nombre (VII, déf. 3); *μέρη* vaut pour une fraction inférieure à l'unité, par ex. $\frac{2}{3}$ (cf. VII déf. 4). En géométrie *μέρη* indique une partie de l'espace, que cette partie soit déterminée par le tracé d'une ligne ou qu'elle désigne la direction de cette ligne. Cf. Th. L. Heath, *Euclid's Elements.*

4. Notons que la distinction moderne entre partie et élément n'est pas pertinente ici. Socrate part du terme *στοιχεῖα* : ce sont les éléments premiers d'un composé; il prend ensuite l'exemple des lettres qui se disent aussi *στοιχεῖα*. Le terme *μέρη*, en parties, se substitue au terme *στοιχεῖα*, en 204 a 5 dès que l'ensemble des lettres, *ἀμφότερα* est interrogé sur son droit à être dit un tout, *ὅλον* – Notons aussi que Socrate use sans cesse de l'équivocité de *ἐστι* qui vaut aussi bien pour : est *égal* à, et pour : est *identique* à, ce qui est particulièrement gênant dans l'exemple du nombre en 204 c. De même *καί* renvoie à la fois à l'addition et à une mise-ensemble sans relation. Toute l'argumentation de ce passage est indissociable de la langue en laquelle elle se donne.

Or, en déterminant les rapports possibles entre parties et tout, on parvient au paradoxe suivant :

– si le tout est la simple mise-ensemble des parties (le degré 0 de la relation), le « tout » (τὰ πάντα) a les même qualités que ses parties, il n'est ni plus ni moins connaissable qu'elles;

– mais si les éléments s'ajustent (*συναρμόττειν*, 204 a 2), si donc le tout est autre que ses parties, s'il est une forme unique *μία ἰδέα* qui vient à l'existence à partir de ses parties, alors il est indivisible. Si bien que, à la fois il n'a plus de parties, et n'est pas plus connaissable qu'elles. En ce qui concerne le problème de la connaissance, la conclusion est claire : ce n'est pas dans ce passage de l'élémentaire indicible au composé, que la connaissance devient possible. Mais cette conclusion s'appuie sur une conception paradoxale du tout, ou plutôt, la notion de tout – ὅλον – disparaît dans le dilemme : ou bien les parties, alors pas de tout, ou bien le tout, alors pas de parties. Il paraît assez clair que les deux hypothèses relèvent d'un même postulat : il n'y a pas d'intermédiaire entre le multiple sans lien, et le purement un. Socrate demeure dans la stricte opposition de l'un et du multiple; il identifie l'un et l'indivisible, fixe l'attention sur les *termes* (ou le tout, ou les parties) qui deviennent exclusifs l'un de l'autre. Or il est évident qu'en supprimant toute relation (dont Socrate note pourtant incidemment la nécessité en parlant d'ajustement), les notions de tout et de parties deviennent impensables. La relation entre le singulier τὸ ὅλον ou τό πᾶν, et le pluriel τὰ παντα n'est pas envisagée pour elle-même.

Toutefois, au cours de l'argumentation, Platon indique l'impossibilité de parler d'un tout sans envisager tout ce qu'il contient. L'exemple du nombre 6, qui « est » évidemment toutes ses unités, appuie sans doute lourdement sur la considération du « combien ». Mais c'est encore une manière de dire la complétitude du tout qui est « ce à quoi rien ne manque » (*Parménide*, 137 c 7; *Théétète*, 205 a 1-2). Le non-dit du passage concerne la relation, et l'on pourrait dire que c'est la nécessité de sa présence qui est, par l'absurde, montrée.

1. 2. – **Parménide** 157 c-e.

Socrate reprend la distinction déjà faite entre τὰ πολλά, les plusieurs, et le tout, τὸ πᾶν ou τὸ ὅλον et démontre par l'absurde la nécessité de cette distinction :

« Le tout comme tel, est forcément unité issue du multiple (ἓν ἐκ τῶν πολλῶν) unité de qui seront parties les parties, car chaque

partie (*μόριον*) doit être partie non d'une pluralité, mais d'un tout. – Comment cela ? – Partie d'une pluralité où elle aurait elle-même son rang, la partie sera partie de soi-même, ce qui est impossible, et partie de chaque terme l'un après l'autre puisqu'elle l'est de tous».

Ainsi, avoir une relation avec le tout (être partie de) ne peut être transformé en une relation avec chacun des éléments du tout. C'est ici le premier moment où le tout est différencié de ce qui le constitue, en ce que quelque chose peut être dit de lui, qui ne peut être dit de ses composants. Cette différence est importante, même si, dans le contexte, elle n'a pas de suite, car elle représente une réponse partielle au problème beaucoup plus vaste et souvent, de manières diverses, abordé : celui de la transitivité d'un «prédicat» entre les parties et le tout.

Le problème, dans l'*Hippias Majeur* (300 e – 303 e) partait de cette aporie et portait sur la transitivité de qualités (au sens très large, puisque la «qualité» pouvait être une vertu ou un nombre). Socrate interrogeait : si quelque chose peut être dit de chacun, peut-il aussi être dit de tous ? La question restait sans réponse puisqu'un ensemble d'hommes justes est juste, et qu'un ensemble de nombres impairs peut être pair. Ce qui se dit par rapport au tout ne peut se dire pour chacune des parties. Différence encore faible, car «avoir des parties» relève de la définition du tout plus que de ses propriétés, et Platon n'ira pas jusqu'à dire qu'il y a tout si et seulement si le tout a d'autres propriétés que ses composants.

D'autant que, et l'*Hippias Majeur* en témoigne (303 a), il y a toujours chez Platon comme la tentation de faire glisser les propriétés de la partie au tout (ou inversement), bref la tentation de penser le rapport de la partie au tout selon la ressemblance. Même si le *Parménide* (146 b) distingue la relation tout / partie du rapport selon l'identité et la différence (formes auxquelles la ressemblance est apparentée), il reste difficile de dire que ce qui est beau pourrait n'être pas constitué de parties belles. Et le *Sophiste*, en 258 d, ne raisonne pas autrement : si l'Autre fait partie des êtres, comment ses parties (*τὰ μορία*) ne seraient-elles pas des êtres ? A l'inverse, il semble facile de penser la ressemblance comme une identité *partielle*. Si bien que lorsque la participation, qui fonde une certaine ressemblance, cherche à se définir, il vient en hypothèse que participer, c'est peut-être donner une *partie* de soi (*Parménide*, 131 a – 132 a). Le tout, donc, n'est pas une simple pluralité. Mais que signifie le *ἐκ* dans l'expression : *ὅλον ἐκ μερῶν* ?

1.3. – Timée 30 c.

La constitution du monde dans le *Timée* apporte, nous l'avons vu, de riches réponses à cette question. Sans doute, la perfection du tout consiste d'abord à tout embrasser, à ne rien laisser hors de soi. Mais le premier indice d'une qualité structurale est donnée avec l'exigence d'une perfection des liens, avec, aussi, l'insistance de l'image de la sphère. Car celle-ci n'est pas juxtaposition de points mais forme unique définie par un égal rapport au centre. Et c'est bien cette image qui demeure présente dans l'analyse de la proportion : l'échange de rôle, nous le voyons comme une ronde des termes autour de l'égal. Si bien que, malgré le glissement des exigences structurales vers les propositions d'ordre, le sens de la cohésion des parties demeure et s'affirme comme exigence irréductible. Etre παντελές, c'est être parfaitement lié, et parfaitement total. L'image du tout englobant présente grâce aux proportions l'esquisse d'une structure interne. La notion du tout comporte donc à la fois un indice quantitatif (il est toutes les choses) et un indice structural de type mathématique. Elle n'exclut pas non plus une certaine forme de ressemblance, stabilisée par les analogies. Les références mathématiques sont donc particulièrement insistantes et valorisées de par leur lien avec l'exigence de perfection. Comment aussi, dès lors, parler de perfection et de totalité sans recourir au langage mathématique ?

2. – TOTALITÉ ET COHÉSION CHEZ PLOTIN

La question de la totalité chez Plotin n'est plus : comment peut-on dire sans contradiction ce qu'est le tout, ou bien comment composer un tout, mais plutôt : comment peut-on croire en la division des parties, comment ignorer que l'on appartient à l'unité multiple qu'est un tout ? L'expérience de l'appartenance efface donc les paradoxes logiques aussi bien que les soucis mathématiques, ainsi qu'en témoigne le final de VI 5 [5] : «si vous êtes dans l'être universel (ἐν τῷ παντί) vous ne chercherez plus rien ... vous êtes près de lui et ... ne dites même plus de vous-même : voilà quel je suis ; vous laissez toute limite pour devenir l'être universel (γέγονας πᾶς)» (trad. Bréhier).

Cette expérience de l'unité multiple dans l'intelligible ne signifie pas pour autant l'effacement des différences, différences des «hypostases» auxquelles nous appartenons en même temps, différences à l'intérieur de chacune de ces hypostases,

intelligible, âme ou monde sensible. Il y a bien, pour Plotin, des «parties» (μέρη) de l'univers (III 2 [47] 16), des «parties» de l'âme (III 3 [48] 1, 5) et ces parties s'ordonnent en un arrangement – σύστασις (III, 3, 1, 11-12) – qui constitue un tout (πᾶν). Et même dans l'intelligible, la division qu'il comporte permet de dire que les formes, et même les genres en sont *comme* des parties (VI 7 [38] 15, 17-18; VI 2 [43] 3, 20-32). Ici, Plotin hésite, comme si le terme de μέρη risquait de marquer une séparation excessive en un «lieu» où la distinction spatiale n'a pas de sens. On voit donc que si, d'emblée, Plotin se donne et l'existence du tout unifié et celle des parties, il reste à s'interroger sur le rapport qui les unit et même sur les variétés de ce rapport.

2. 1. – **La combinatoire de l'Un et du Multiple.**

Chaque niveau d'être est pour Plotin une substance, ou hypostase, qui contient et enveloppe tous ses éléments. En effet, «le signe de l'être est la totalité, c'est-à-dire la diversité ramenée à l'unité par une structure, comme cela se produit dans la raison séminale, dans l'âme, plus encore dans l'intelligible» [5].

Or, chaque élément est caractérisé non seulement pas sa nature propre, mais bien plus par les relations qu'il peut nouer avec les éléments de même niveau. A tel point qu'un *mode de relation définit l'élément qui le supporte*. Tout naturellement, le principe étant principe d'unité, et l'éloignement à l'égard du principe se manifestant par l'emprise progressive du multiple, la différenciation des totalités se détermine selon une combinatoire de l'un et du multiple. En cette combinatoire, Plotin a non seulement joué de la présence ou de l'absence des contraires, mais de la prépondérance de l'un sur l'autre [6]. Ainsi au lieu d'avoir le tableau de simple composition :

un	multiple	
1	1	«après» l'un
1	0	l'un
0	1	–
0	0	la matière

5. J. Trouillard, *La procession Plotinienne*, p. 38.

6. Sur le sens de la prédominance – ἐπικράτεια – dans la médecine, cf. R. Joly, *Le Niveau de la Science Hippocratique*, Paris 1966, p. 111; *Recherches sur le Traité Pseudo-Hippocratique du Régime*, Paris 1960, p. 81-82. On retrouve le même terme dans les exposés de doctrines présocratiques, lorsqu'il s'agit de rendre compte des différences entre des êtres constitués du mélange des mêmes éléments. Cf. par exemple Empédocle (*Diels-Kranz*, I 300, 17), Anaxagore (*ibid.*, II 32, 9), Démocrite (*ibid.*, II 124, 2).

(tableau dans lequel, d'ailleurs, le 3[e] cas est sans correspondant réel, car le multiple sans un n'existe pas), *il dédouble la première possibilité*, par un jeu d'écritures : en effet, en refusant la commutativité du produit logique ou de la conjonction, il différencie l'un-multiple du multiple-un, le *ἓν καὶ πολλά* du *πολλὰ καὶ ἕν*. Il marque ainsi que, si les contraires sont présents, ils ne le sont pas également. Le premier l'emporte sur le second. Sans doute n'est-ce pas une description, mais une transposition dans un jeu d'écriture, d'un certain *ordre* d'influence. Cet artifice lui permet de différencier le cosmos intelligible du cosmos sensible. Il est bien évident qu'avec deux termes (deux contraires), deux différenciations d'ordre, simplement, sont possibles.

Mais le défaut de cette combinatoire est évident : on ne peut *définir* un rapport tout/parties en usant de critères qui le détruisent : qu'il y ait totale unité ou totale multiplicité, le tout disparaît. Il est impossible de déterminer des relations en combinant deux concepts qui les nient. Dans la mesure donc où cette combinatoire demeure strictement logique, c'est-à-dire ne précise pas son sens en un autre langage, nous restons dans un jeu formel qui renvoie à un objet, le différencie mais ne le décrit pas. En ce sens, en usant de tels procédés logiques, le défaut des paradoxes socratiques n'est pas dépassé : ce n'est pas en combinant des notions-limites qu'on peut donner naissance à un concept qui, par grâce, aurait contenu propre, indépendant des termes à partir desquels il a été construit. Ainsi, dans les combinaisons de l'Un et du Multiple, on ne possède qu'un produit logique, qui est, ou bien double affirmation : l'intermédiaire est à la fois un et multiple, ou bien double négation : il n'est strictement ni un ni multiple. Qu'est-il donc par soi ?

La méthode dialectique de Plotin consiste à user de repères logiques tout en s'efforçant de décrire par ailleurs l'intuition ou l'expérience auxquelles ces repères renvoient. Il n'y a pas chez lui cette confiance dans la pure construction formelle que nous trouverons chez Proclus. Comment alors comprendre le lien par lequel les plusieurs constituent un tout ? Si le tout se définit par la compréhension de toutes ses parties, *ἐν ἑνὶ πάντα*, aucune indication n'est encore donnée sur le rapport des parties entre elles, si ce n'est qu'elles sont comme enveloppées par la totalité. L'enveloppement — *τὸ περιέχειν* — toutefois, est-il plus qu'une image ?

Si le tout n'est pas saisi seulement dans le mouvement d'effacement des parties, mais aussi dans leurs rapports mutuels, que signifie qu'elles soient toutes *πρὸς ἄλληλα* (VI 7 [38] 3, 19) ? Les repères arithmétiques ou géométriques étant abandonnés, comment Plotin décrit-il le rapport des parties entre elles ?

2. 2. – Le lien d'amitié. Influences Stoïciennes.

Si l'on parle de cohésion du tout, on ne peut oublier tout ce que le terme *συνέχειν* doit aux Stoïciens. Leur théorie du *πνεῦμα* a permis que le premier sens de continuité [7] s'efface au profit de celui de cohésion, puisque le *πνεῦμα* en se mêlant à toutes les choses les rend à la fois «continues» et «cohérentes», parentes et tenues par une puissance unifiante. Or si Plotin refuse la théorie du *πνεῦμα* et le mode de parenté qu'il instituait, il conserve néanmoins la qualité de cohésion par laquelle un tout est définitivement autre qu'une somme. Grâce aux Stoïciens, l'idée de totalité échappe à l'arithmétique ou constitue un défi à son égard [8].

La notion de parties en est profondément modifiée : comment instituer des distinctions strictes dans un tout doué de *συμπάθεια*, où tout agit par contact et selon la réciprocité de l'agir et du pâtir ? Un tout où les qualités sont l'effet de diverses tensions c'est-à-dire relèvent non d'une description statique, mais d'une interprétation dynamique?

La relation de Plotin aux Stoïciens demeure fort complexe, malgré les études nombreuses qui se sont attachées à la préciser [9] car elle est faite d'acquiescements implicites, de reprises lexicologiques, de résistances ouvertes et de transpositions indirectes. R. Harder avait noté combien l'idée de tout est à cet égard exemplaire [10] et W. Theiler [11] a donné de nombreux exemples de reprise terminologiques avec mutation de sens.

Nous ne pouvons que renvoyer à ces analyses très riches. Le monde sensible de Plotin a conservé toute la variété, l'interdépendance des parties à l'égard du tout, la perfection vivante qui caractérisait le cosmos stoïcien. Mais ce monde n'est chez Plotin qu'*un* tout, non *le* tout (*τὸ ὅλον*), puisqu'il renvoie à ce dont il est l'image.

7. En *Mét.* K 12, Aristote distingue le consécutif, le contigu, et le continu – *τὸ συνεχές* – (sur le rapport de ces notions, cf. W.D. Ross, *Aristoteles Metaphysics*, Oxford 1958, T. II, p. 345, comm. à 1069 a 14). Le continu y est une espèce de contigu. En *Mét.* 1015 b 36 sq, Aristote distingue l'unité par continuité de l'unité qui est dans un tout (*ὅλον*) ou dans une forme (*εἶδος*). La *συνέχεια* des Stoïciens comprend toutes ces formes d'unité, mais elle apporte une signification dynamique qui était absente chez Aristote.

8. Un tout suppose qu'il n'y ait plus de relation simplement additive entre les éléments. Cf. S. Sambursky, *The Physics of the Stoïcs*, p. 8; Sur l'importance de ce critère en dynamique, et les problèmes qu'il pose à l'analyse des forces, après les Stoïciens, cf. S. Sambursky, *The Physical World...* , p. 65-70. Chez Plotin, cf. VI 5 [5] 9, 22-25 et 10, 18-22 : une assemblée parvient à un résultat qu'aucun de ses membres pris séparément – *χωρὶς ἕκαστον* – ne pourrait atteindre.

9. Cf. A. Graeser, *Plotinus and the Stoïcs*, Leiden 1972; W. Theiler, «Plotinus zwischen Plato und Stoa», in *Les Sources de Plotin*, Entretiens... T. V., p. 65-103.

10. *Les Sources de Plotin*, p. 331-39.

11. *Ibid.*, p. 74.

Nous donnerons donc quelques indications sur l'articulation de cet autre tout, ou plutôt sur quelques différences d'articulation, et ce qu'il en résulte pour la conception du tout sensible.

Dans le tout sensible, chaque élément est dépendant, insuffisant. L'agir et le pâtir sont le signe de cette dépendance, qui assure en revanche la cohésion du tout. Comment maintenir, dans l'intelligible, cette cohésion qui est valeur d'unité, en écartant l'agir et le pâtir qui est impensable «là-haut»? Le paradoxe plotinien consiste à *affirmer à la fois que chaque élément intelligible s'appartient plus à soi-même, tout en appartenant davantage au tout.* Comme si l'incorporéité, en supprimant la distanciation spatio-temporelle, assurait la co-présence (VI 7 [38] 6). Il s'agit dès lors de concilier coexistence et indépendance ou autarcie.

Aussi n'est-il pas surprenant que, dans cette volonté de décrire un tout dont les éléments sont étroitement unis et toutefois indépendants, Plotin abandonne les références biologiques et use d'une image anthropologique, celle de l'amitié [12]. S'il n'y a d'amitié qu'entre égaux, si l'amitié ne répond pas à un manque, alors elle est bien un lien qui sauvegarde l'indépendance de chacun, et, bien plus, trouve en cette indépendance sa condition d'être. Que l'on puisse, de cette relation-image, trouver une transposition logique satisfaisante, nous paraît improbable. D'autant que Plotin, loin d'analyser l'amitié pour elle-même, en fait le signe ou même le nom de l'unité : «l'amitié vraie, c'est l'unité de toutes choses (*πάντα ἓν εἶναι*), sans aucune division» (VI 7, 14, 22).

Mais Plotin use fréquemment d'une autre image, épistémologique cette fois : aucun théorème de la science n'est isolé des autres, sans quoi «il a valeur d'un bavardage d'enfants». S'il est scientifique, il contient en puissance tous les autres – *ἔχει δυνάμει καὶ τὰ πάντα* (IV. 9. 5, 22). Peut-on dire qu'il y a, entre les théorèmes, une certaine *φιλία* ? Sans doute, si l'on voit en chacun un point de départ également fécond pour déployer tout ce qui le suit et le précède. Les théorèmes peuvent être inégalement complexes, ils renvoient tous à la totalité de la science.

C'est là une manière originale de penser l'harmonie sans la nier nécessairement à quelque proportion mathématique. L'accent est mis, en effet, *non pas sur la justesse d'un accord terme à terme, mais sur le rapport de chaque terme au tout.* Si le tout peut être lu en chacune de ses parties, le rapport déterminant, pour une totalité, est un *rapport d'expressivité* entre les parties et le tout. Nous disons «exprime» là où Plotin dit «porte l'image de» (III, 3 [48]7, 12) afin

12. Cf. IV 9 [8] 3; VI 7 [38] 14, 19-23; III 2 [47] 1 et 2.

d'insister sur l'originalité d'un rapport qui ne peut être de ressemblance, qu'il s'agisse de la partie et du tout, ou des parties entre elles. En effet, le rapport d'expressivité entre la partie et le tout n'implique aucun mode particulier de relation entre les parties : Plotin parlera aussi bien de la totalité des âmes que de celle de l'organisme, de la science ou de l'intelligible (IV, 9, 5). Ce qui signifie simplement que le rapport d'une partie à l'autre ne peut s'instaurer sans la médiation du tout.

Aussi ne suffit-il pas de parler de cohésion pour rendre compte de la totalité. Sans doute y a-t-il deux empêchements majeurs à la constitution d'une totalité : le hasard et la dispersion spatiale. Mais si le hasard est en tout point incompatible avec l'idée de la totalité, la dispersion ne présente pas un obstacle aussi grave chez lui que chez les Stoïciens : l'armée, la foule en liesse, la maison sont souvent données en exemple d'unités plurales. Plotin reprend ici des exemples stoïciens, mais l'interprétation diffère : ce sont bien des totalités dans la mesure où, en chaque partie, le tout peut être lu. Par conséquent, si la maison est moins une que l'armée qui est moins une qu'un vivant, ce n'est pas seulement que les parties en sont plus séparées; c'est que chaque partie renvoie moins au tout auquel elle appartient : la maison se lit moins dans la pierre que l'armée dans le soldat, et l'armée est pour sa part moins présente au soldat que le corps total à la griffe ou à l'œil. La puissance d'expressivité est donc un critère fondamental, car il signifie la présence instante du tout à chaque élément [13].

Ce qui ne signifie pas que la cohésion, le *συνέχειν*, la *σύστασις* ou la *συνυπόστασις* des éléments ne soit point considérée comme un aspect ou un signe de la totalité. Plotin insiste trop sur la consistance d'une totalité réelle pour qu'on puisse l'oublier. Même si le tout résulte d'une action contraignante ou d'un certain artifice (ainsi l'armée ou la maison), le tout se maintient seulement lorsque cette action a rencontré *une certaine capacité des éléments à recevoir et soutenir d'eux-mêmes le lien proposé.* Il n'y aurait pas d'œuvre d'art si la production artificielle ne pouvait atteindre et même dépasser la connexion des choses naturelles. Toutefois, insister sur cette capacité connective laisserait supposer que le tout *résulte* de la mise-ensemble

13. Les modifications que Plotin apporte à l'idée stoïcienne de cohésion sont particulièrement claires dans l'exemple du chœur. Cf. R. Ferwerda, *La Signification des Images et des Métaphores dans la Pensée de Plotin*, p. 183-186. La première considération (toute stoïcienne) du chœur comme ensemble discret, inférieur au continu, en VI.9.[9]1, s'efface devant la reconnaissance du mouvement vital, et non seulement local, qui l'anime (IV, 4 [28]8, 46); ce mouvement acquiert une perfection lorsque chaque danseur fixe son attention sur un but qui le dépasse (*ibid.*, 33, 6 sq.), ou sur le coryphée (VI, 9.8, 37-44). A propos du rapport de Plotin au Stoïcisme, cf. A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, p. 79 sq.

des éléments. Insister sur l'expressivité de chaque élément, c'est affirmer la priorité compréhensive de la totalité. Ce qui entraîne inéluctablement un effacement de l'intérêt pour les relations partielles «Pourquoi y a-t-il des yeux ? – afin que le corps ait toutes ses parties. Pourquoi des sourcils ? – afin qu'il ait tout» – ἵνα πάντα – (VI.7, 3, 14-15). La réponse constitue un défi. Elle suscite en nous un doute : la connaissance des inter-relations entre idées, âmes ou vivants, serait-elle si peu essentielle à la philosophie plotinienne ? Le tout qui donne cohésion ne serait-il pas autre que ce tout actuel et complet ?

Nous rencontrons ici l'impact d'une exigence proprement plotinienne sur la conception stoïcienne du tout : aucun être ne peut être compris si l'on ne pose, en même temps que la question de son essence, celle de son origine. La description d'une cohésion «horizontale» engendre donc la question de la dépendance à l'égard d'un principe supérieur. Si ce qui est, est aussi dans sa perfection ce qui *devait* être, la raison de la totalité se distingue en quelque sorte du tout qu'elle constitue et la précède comme sa cause. La totalité apparaît alors comme résultat d'un développement. Et puisque toute structure dans le platonisme est toujours pensée ontologiquement, substantiellement *à part*, et non comme abstraction d'une loi immanente, l'image de l'engendrement se donne comme «réponse» à la question du droit de la totalité à être telle. Le tout développé est comme issu d'un tout resserré et ce dernier devient principe : «la raison séminale est un tout – ὅλον – d'où viennent les parties» – ἀπ'αὐτοῦ τὰ μέρη – (IV 9, 5, 9). Et cette totalité se maintient non atteinte par cette explicitation. Ainsi l'unité de l'origine devient la garantie ultime de la cohésion de ce qu'elle engendre. L'harmonie est une figure de l'unité et l'unité est origine : «Tout part d'une unité et tout s'y ramène par une nécessité naturelle» (III 3[48] 1, 9-10). Ce qui implique, pour le tout, une sorte de double lieu : il est à la fois *avant* et *dans* tous les éléments qui le constituent et/ou l'explicitent.

Les difficultés du *Théétète* ne sont pas effacées : le paradoxe logique est un paradoxe ontologique dont Plotin assume toute l'«invraisemblance» : si la totalité est une, c'est parce qu'elle est une, μία *avant* d'être πολλά et si cette pluralité demeure unifiée, c'est que la substance une à la fois se donne et ne se donne pas. Ainsi le rapport d'interaction des parties devient second par rapport à la puissance de la coprésence du principe. Plotin répondait, on le sait, de la même manière, à la conception stoïcienne de l'union de l'âme et du corps : l'âme n'est pas présente à tout le corps parce qu'elle se mélange à tout. C'est au contraire son caractère incorporel qui lui donne le pouvoir d'être à la fois une et partout (VI, 5, 5). La συμπάθεια des parties est donc le signe d'une origine unique, et s'il y a un

arrangement du tout, cette συνυπόστασις (VI, 7, 2, 37) est bien plutôt le résultat de la présence à chaque partie de la simplicité de sa cause.

Que cette insistance sur l'engendrement et l'omniprésence laisse encore place à quelque référence d'ordre mathématique, c'est bien un paradoxe que nous étudierons plus loin. A ce point de notre analyse, la forme de la totalité se donne non dans sa composition statique, mais dans le mouvement du resserré au développé qui est celui de la vie. Or cette vie ne se déploie pas en ligne droite, elle se divise, dessine des figures diverses (VI.7.14), mais chaque partie a quelque parenté avec les autres en raison d'un enracinement commun dans un même principe. Aussi l'expression la plus complète de ce qu'est une totalité nous est-elle donnée dans la description plotinienne de *l'arbre*, à la fin du 2ᵉ traité *Sur la Providence.* Nous citerons ce texte en entier, malgré sa longueur, car il exprime tous les aspects qui caractérisent la totalité plotinienne, son enracinement, la souplesse de sa forme ou de ses embranchements, l'ambiguïté de la ressemblance entre chaque partie et la «racine» de tout, et enfin ce lien de parenté qui est ici, non l'amitié, mais la fraternité : «Le principe c'est tout en un; tout y est à la fois, chaque partie y est l'ensemble; mais de ce *principe*, qui reste immobile en lui-même, procèdent les êtres particuliers, *comme d'une racine*, qui reste fixée en elle-même, provient la plante : c'est une floraison multiple où la division des êtres est chose faite, mais où *chacun porte l'image du principe.* Mais déjà, en cette plante, certaines parties contiennent les autres; c'est que les unes sont près de la racine; les autres s'en éloignent progressivement et se subdivisent jusqu'aux ramilles du bout, aux fruits et aux feuilles; certaines parties sont persistantes; d'autres renaissent à chaque saison et deviennent les fruits et les feuilles. Ces parties, sans cesse renaissantes, ont en elles les germes des parties supérieures, comme si elles voulaient être à leur tour de petites plantes; et, avant de se flétrir, elles donnent naissance seulement aux parties immédiatement voisines. Puis, au renouveau, les parties creuses des rameaux se remplissent de la nourriture qui vient de la racine; et comme ils ont eux-mêmes achevé leur croissance, c'est leur extrémité qui se modifie. En apparence cette modification vient seulement de la partie voisine; en réalité c'est grâce au principe de la plante, qu'une partie subit une modification et que l'autre la produit... Car si les parties en réaction mutuelle sont différentes et bien éloignées de leur principe, elles n'en viennent pas moins d'un seul et même principe : tels agiraient les uns envers les autres des frères qui se ressemblent grâce à leur communauté d'origine.» (III 3[48]7, trad. Bréhier).

3. – DE QUELQUES THÉORÈMES DES ÉLÉMENTS DE THÉOLOGIE

3. 1. – Les divers modes de présence de la totalité.

Nous nous intéresserons ici moins à l'usage que Proclus fait de la notion de totalité dans la hiérarchie des êtres, qu'à l'analyse qu'il donne lui-même de cette notion, en particulier dans les propositions 66 à 74 (P. 66 à P. 74) des *Eléments de Théologie*. Or, les premières distinctions proposées par Proclus apparaissent comme un prolongement de la pensée de Plotin : il ne suffit pas de considérer un tout au niveau où il est constitué de toutes ses parties, *ὁλότης ἐκ τῶν μέρων*, il faut encore remonter à sa cause, saisir le tout-avant-les parties, *ὁλότης πρὸ τῶν μέρων*, et voir dans chaque partie l'effet de sa participation au tout, saisir le tout dans la partie, *ὁλότης ἐν τῷ μέρει* (P. 67). Proclus est fidèle ici au souci plus général de saisir un être aux trois niveaux qui le constituent, en sa cause, en son existence propre, en ce qui participe (ou résulte) de lui. Quelques précisions corroborent la relation positive à l'égard de Plotin : «Tout ce qui est éternel est un tout simultané – *ὅλον ἅμα* – (P. 52). La totalité a donc son lieu privilégié dans l'éternité où tout est à la fois, à la fois uni et distinct, car la corporéité, dans un amalgame accusateur, signifie et la séparation et la confusion. (P. 176). La totalité est aussi la première figure de l'être, et les totalités s'ordonnent dès lors selon le degré de leur unification interne : «Le monde donc est lui aussi un vivant diversifié... Mais le monde intelligible est bien avant lui à la fois et un vivant multiple et une multiplicité, lui qui a rassemblé la multiplicité dans l'unité, tout de même que ce vivant visible, de son côté, manifeste l'unité dans la multiplicité. L'un est un tout formé de parties, l'autre est un tout antérieur aux parties» [14]. On pourrait croire que Proclus reprend les distinctions de Plotin, et que le tout-avant-les-parties est simplement un tout sans dispersion spatiale, un tout *plus* unifié dans lequel les distinctions ultérieures sont encore en puissance seulement.

3. 2. – Implication et participation.

Il est toutefois impossible d'interpréter selon ce schème les propositions 67 à 74 des *Eléments de Théologie*.

14. *In Tim.* L. II, 429, 19 sq., trad. Festugière. Cf. également *ibid.* 432, 19 sq. où la tétrade est dite contenir «unitivement» ἡνωμένως, ce que la décade contient «partitivement» διῃρημένως.

Dès le théorème 69, les repères plotiniens deviennent inefficaces, pour deux raisons. On voit tout d'abord que le tout-avant-les-parties n'est pas un tout d'un ordre supérieur. Puis on rencontre un souci proprement proclien, qui se donne pour tâche non pas de préciser le rapport du tout et des parties, mais de comparer l'extension de l'idée de tout par rapport à d'autres idées qui pourraient avoir une aire d'influence presque aussi grande. Nous laisserons cette question de topologie dont la reformultion (fidèle, nous semble-t-il) produit un certain malaise : *τὸ ὅλον* est-il *τὸ ὁλικώτερον* ? Le tout est-il ce qu'il y a de plus total (ou de plus universel) ? En P. 73 et 74 nous apprenons que l'être a une puissance plus «totale» que le tout, parce qu'il *se dit* à la fois du tout et de la partie; que le tout précède la forme, parce qu'il *se dit* aussi bien de la forme que des individus (totalités indivisibles) qu'il contient. Bref, il n'est pas sûr que ces inclusions mi-sémantiques, mi-ontologiques, nous instruisent sur le rapport d'un tout à ses parties [15].

En revanche, la démonstration de P. 69 marque bien la distance de Proclus à Plotin, car le rapport du tout-avant-les-parties au tout-composé-de-parties n'est pas celui du modèle à l'image, du resserré au déployé, mais un rapport complexe qui se définit au moyen des oppositions du pur et de l'impur, de l'en-soi et du par-autre-chose, de l'universel et du particulier, de l'unique et des plusieurs. Ainsi le tout-avant-les-parties est *αὐτοολότης*, ou *ἁπλῶς ὅλον*, et cependant, il est cause de toutes les parties. S'il fallait comprendre la pureté de cette cause, sans doute faudrait-il poser, non pas l'entité paradoxale d'un tout-sans-parties, mais celle d'une structure pure, dépourvue de la hiérarchie interne du participé et du participant, de la forme et de son lieu d'application : «le tout fait de parties est impur parce qu'il a *besoin* des parties dont il est composé, et que ces parties ne sont pas des touts» (P. 69). On peut donc dire «pure» la totalité dont la multiplicité déployée est une exemplification, totalité indépendante à l'égard de toute parties, de tout support. Peut-on user d'expressions plus précises ? L'exigence de pureté contraint à un langage négatif qui irait jusqu'au non-sens si l'on refusait de rapporter cette entité, quasi ineffable, à ce qu'elle produit [16].

15. On pourrait considérer que la diversité des références platoniciennes est au moins une des raisons de l'hétérogénéité de ce groupement de théorèmes. Car P. 66 renvoie à *Parm.* 146 b, P. 67-69 à *Théét.* 204 a sq., et P. 70 à 72 préparent P. 73 qui interprète *Soph.* 244 d sq. Or ce dernier passage qui traite des rapports de l'être et du tout, est devenu, selon E.R. Dodds, «une des pierres angulaires de la scholastique néoplatonicienne» (*El. of Theol.* p. 240). La disparité des questions platoniciennes ne nous semble pas dépassée.

16. Le problème de l'ineffable n'est pas lié au seul principe de toutes choses. Il réapparaît dès qu'il faut dire le principe d'une multiplicité dans sa différence. Ainsi Proclus

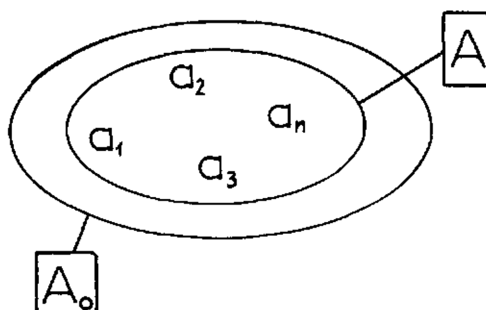
Il faut donc, pour pouvoir parler, renoncer à dire *d'abord* ce qui est, dans l'être, *avant*, renoncer à dire la totalité en soi avant de dire une totalité particulière. Car il est des totalités qui ont des noms. En P. 21, la totalité est désignée par le mot : ordre – *τάξις* –; de cet ordre qui est le tout-fait-de-parties, le principe se dénomme : monade, et les totalités particulières s'appellent : ordre des corps, des âmes ou des intellects. La structure de ces ordres nous est présentée dans le mouvement qui les suscite : « tout ordre a son origine dans une monade, il procède vers une multiplicité qui lui est coordonnée – *σύστοιχον* –; et, en tout ordre, la multiplicité est reconduite – *ἀνάγεται* – vers une monade unique ». Ainsi le tout-avant-les-parties est l'unité d'où provient et vers laquelle reflue chaque ordre d'êtres : les intellects vers l'Intelligence unique, les âmes vers l'Ame et les corps vers l'unique Nature.

Mais ce théorème décrit mieux le mouvement de parution qu'il n'indique le rapport des parties entre elles et au tout. Il insiste sur le caractère commun qui détermine l'appartenance à l'ordre, et sur la nécessité de poser à part et avant, la raison de l'ordre. Chaque « partie » est davantage marquée par cette dépendance que reliée. Bien plus, la reprise du rapport de participation entre la monade et ce qu'elle produit (en P. 23) réactiverait plutôt le rapport platonicien de l'idée à ses images multiples, qu'elle n'évoquerait celui du germe à l'organisme développé. Comment les figures multiples d'une « cause » s'ajointent-elles pour constituer un tout ? Comment les variations sur un modèle formeraient-elles un ensemble fortement structuré ? Comment le rapport d'une âme à une autre âme correspondrait-il au rapport de l'œil à la griffe ou du carnassier à sa victime ? Nous laisserons la question ouverte, en retenant simplement la divergence des réponses plotiniennes et procliennes devant la nécessité de fonder le caractère unifié des totalités. A ce niveau de notre analyse, le schème de participation qui institue un rapport d'exemplification entre chaque terme et sa cause est un obstacle à la constitution d'une totalité : le tout originaire *se distribue* entre un certain nombre d'êtres particuliers, dont le rapport réciproque doit désormais être assuré d'autre manière. *Comme si « être d'un tout » était un prédicat* et non une relation. A cet égard, et en dépit des subtilités procliennes, il y a régression de Plotin à Proclus.

s'accorde la licence d'une dénomination *κατ'αἰτίαν* qui consiste à caractériser un être non par ce qu'il est mais par ce qu'il produit. Ce qui conduit, ainsi que le remarque E.R. Dodds (*El. of Theol.* p. 282) à des effets quasi « pervers ». A la limite, le tout-avant-les-parties n'est-il pas appelé « tout » seulement parce qu'il est *cause* d'une totalité ?

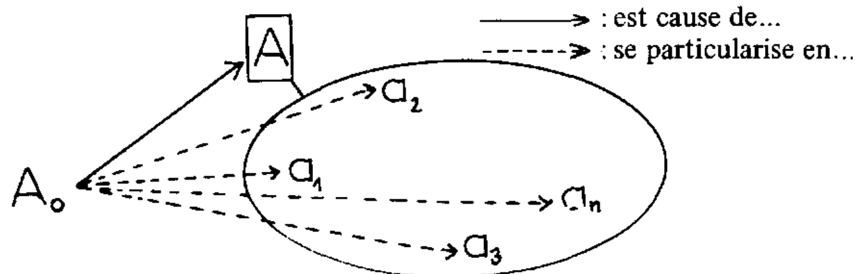
3.3. – **La puissance de l'enveloppement.**

Nous nous trouvons dès lors en face d'un paradoxe qu'on pourrait énoncer ainsi : Proclus est extrêmement sensible à toutes les formes de totalités ou d'enveloppement mais la logique de participation qu'il se donne ne permet pas d'énoncer les rapports internes qui constituent ces totalités. La notion d'ordre est à cet égard insuffisante. En revanche, la dépendance de chaque partie à l'égard de ce qui l'englobe est doublement affirmée. Et peut-être faut-il faire crédit à Proclus de cette diversité, en dépit des obscurités qui, pour nous, en résultent. Car la sensibilité néoplatonicienne à l'englobement en tant que *puissance* comporte une démesure dont aucune logique de l'inclusion ne saurait rendre compte. Dans le *Commentaire au Timée*, Proclus distingue deux sortes d'enveloppement (περιωχή), ou de «compréhensivité» : «l'une au sens où les parties sont comprises dans la somme complète, l'autre au sens où les causés sont compris dans la cause» [17]. Appliquons cette distinction à l'ensemble des âmes : selon le premier mode, une âme appartient à l'ensemble des âme, *A*; selon le second, toutes les âmes sont enveloppées par leur cause, l'âme A_o, monade imparticipable, tout-avant-les-parties. Ce que l'on peut figurer ainsi :



Mais il apparaît que la totalité de l'ensemble *A*, n'existe que par l'enveloppement de A_o. C'est parce que l'ensemble représente l'intégralité de l'explicitation de A_o qu'il est une totalité. Le rapport tout/parties ne peut donc se penser qu'*à l'intérieur d'une théorie de la cause et de l'enveloppement*. Bien plus, le schème de l'enveloppement met en question le rapport tout/parties. En effet, telle est la puissance de la cause qu'elle imprime sa marque non seulement sur la série comme tout, mais sur chaque «partie», qui devient ainsi *non pas simplement une partie du tout, mais une particularisation de la cause du tout*. La cause, ὅλον ἁπλῶς, engen-

dre *ὅλον τι* dont l'ensemble constitue *ἡ παντότης* ou *τὰ πάντα*. Notre schéma devrait donc se corriger ainsi :



Ce que nous voulons ici suggérer, en dépit des insuffisances de l'image, c'est l'identification, assumée par Proclus, entre *être une partie de*, et *être une particularisation de*. Ou plus précisément : il n'est pas une partie du tout (*τὰ πάντα*) qui ne soit une particularisation du tout générateur (*ἅπλως ὅλον*). Si bien que *chaque partie* est un *ὅλον μερικῶς*, *un tout dont la partialité consiste dans sa particularisation*. Si bien que, quelle que soit la place, l'inclusion d'une partie à l'intérieur de l'ensemble qui la comprend, qu'elle soit comprise dans autre chose, comme l'homme dans l'univers, ou l'ordre des planètes dans la sphère des fixes, la «partie» reste un *ὅλον μερικῶς*, un tout sur le mode particulier/partiel.

L'extrême de la puissance et de la présence du tout fait donc éclater le rapport trop simple des parties au tout. La réfexion proclienne, pour exprimer à la fois l'ampleur de l'enveloppement, et la dispersion de la présence, se développe selon deux thèmes complémentaires : celui de l'enveloppement de la cause – *περιοχή* –, et celui de l'ordre des parties – *τάξις*. Car, entre des parties qui sont moins partielles que particulières, *le principe de mise-ensemble peut céder au principe de mise-en-ordre.*

Ainsi à l'enveloppement de la cause peut correspondre une certaine dispersion des parties, un effacement des interconnexions dont les proportions du *Timée* constituaient le modèle. La totalité plotinienne définie par l'intériorité des parties n'a pas de place ici. Cependant, ces deux conceptions, pour exclusives qu'elles soient l'une de l'autre, apparaissent comme deux interprétations divergentes du même texte du *Théétète* : Socrate ne pouvait maintenir à la fois que les parties engendrent un tout, et que le tout une fois posé comprenne des parties. Plotin répond en montrant que les parties d'un véritable tout sont tellement liées que le tout peut aussi être dit indivisible. Proclus, de son côté, justifie les deux thèses de l'antinomie en considérant le tout-sans-parties comme cause de

l'ensemble des parties rassemblées en tout résultant. Ce sont deux réponses divergentes, et nous pouvons pressentir qu'elles impliquent outre la diversité des rapports entre parties et tout, deux conceptions différentes du cheminement de chaque être vers son principe. Enfin, si nous accordons quelque poids à l'introduction par Proclus de la méthode démonstrative, ce sont eux aussi deux conceptions différentes et presque incompatibles de ce qu'est le penser.

DEUXIÈME PARTIE

LA THÉORIE PLOTINIENNE DU NOMBRE

Nous savons par Porphyre que, «si Plotin n'ignorait pas les théorèmes de la géométrie, de l'arithmétique, de la mécanique... il n'était nullement enclin à traiter ces sciences à fond». Ce serait se méprendre sur une expression si mesurée, que d'en conclure à une simple indifférence de Plotin à l'égard des sciences constituées. Certes, toute la méthode plotinienne d'élévation, de resserrement de la pensée autour de son centre, va à l'encontre, constitue une quasi-négation, conduit à un refus, de la méthode démonstrative et discursive des sciences mathématiques. Mais précisément : que peuvent devenir des êtres mathématiques ainsi privés des déterminations dianoétiques qui les constituent ? Pour quelles raisons autres que de tradition, Plotin se trouve-t-il tenu de donner au nombre – puisque c'est sur le nombre que Plotin s'exprime avec le plus de précision – un rang aussi élevé que celui de «racine des êtres» ?

Nous sommes requis, par ces questions, de préciser non seulement au nom de quelle logique métaphysique Plotin peut opérer cette transmutation de la notion arithmétique, mais s'il demeure quelque compatibilité entre cette exigence métaphysique et le requisit strictement mathématique. Nous pensons qu'il ne suffit pas de simplement rendre compte de la position plotinienne en nous «accordant» sympathiquement à elle, mais qu'il faut marquer tout ce que, par la vertu de sa méthode, elle écarte ou même exclut. Et nous serons conduits à dégager comment l'exigence métaphysique impose non seulement à l'idée de nombre, mais aussi à l'arithmétique, des contraintes ontologiques nouvelles

qui représentent, pour cette science, une limitation à son exercice effectif tel qu'il s'était manifesté dès avant Euclide.

Or les ambiguïtés de la notion plotinienne du nombre ne peuvent apparaître sans une analyse précise du traité VI 6, « Sur les Nombres ». Qu'on nous permette donc un long détour, car il nous accordera de saisir, dans le mouvement même de la pensée, comment le néoplatonisme rompt ici avec Platon : il ne s'agit pas, pour Plotin, de prendre la ligne de *Rép. VI* comme un chemin, de s'élever des mathématiques à la dialectique. C'est au contraire à partir d'une question métaphysique, celle de l'un et du multiple, c'est à l'intérieur d'une doctrine où les divers ordres d'être sont déjà constitués, que le philosophe rencontre et reprend une notion d'appartenance mathématique. La dissociation entre l'être mathématique et la méthode est donc accomplie, et présupposée. Ce qui était *dianoia* chez Platon prend ici un tout autre sens que nous préciserons d'abord, car cette nouvelle acception n'est pas sans conséquences à l'égard du nombre, et aussi bien du rapport entre mathématique et ontologie.

CHAPITRE I

SILENCE ET *DIANOIA*

1. – Parole et écriture 2. – Parole et silence

Si certains traités de Plotin résultent d'un démembrement opéré par Porphyre, et ne présentent pas les caractères d'unité et de cohésion qui signalent un développement complet, aucune suspicion de ce genre ne semble devoir naître à la lecture du Traité VI, 6 lequel s'amplifie et se ramasse sur soi avec, semble-t-il, une rare évidence formelle.

On peut, en toute première analyse, y discerner en effet les moments que voici :

– 1. Après un exorde très général (chapitre 1), Plotin traite du rapport entre le nombre et l'infini (chapitres 2 et 3). Mais l'infini se révèle délié de tout rapport au nombre, et le nombre désigne au philosophe l'intelligible comme son lieu originel.

– 2. D'où la question, apparemment toute naturelle : quel est donc le statut des nombres dans l'intelligible (chapitre 6 à 10) ? Suit un examen de la structure de l'intelligible, et la réponse de Plotin : le nombre est la puissance selon laquelle l'être se déploie. On trouve alors l'énoncé de plusieurs objections et les observations de Plotin à leur propos (chapitres 11 à 15). L'auteur revient ensuite à la thèse qu'il suggérait, pour en préciser le sens (chapitre 16) et surtout les conséquences : il s'agit de distinguer le nombre véritable de la catégorie du *combien*.

– 3. Armé cette fois d'un savoir plus précis sur le nombre, Plotin, reprenant le problème initial, récuse le sens strictement privatif de l'infini : il voit en ce dernier un infini de liberté et d'auto-suffisance, et peut affirmer la compatibilité,

la proximité même, de cet infini et du nombre, de cet infini et de tout l'intelligible. Le traité s'achève à la façon d'un hymne, célébrant la beauté du monde intelligible.

Pour peu que l'on fasse retour, après lecture de ces dernières pages, au chapitre d'ouverture, on percevra mieux encore le sens de la démarche ; à la question initiale qui écrasait sous la transcendance de l'Un la multiplicité ultérieure, répond l'affirmation de la beauté de la vie intelligible, «dans toute son évidente clarté». Beauté qui n'est point une laideur contenue, mais l'expression naturellement harmonieuse de la pluralité intelligible ordonnée par le nombre.

1. – PAROLE ET ÉCRITURE

Ainsi, l'architecture de l'ensemble est claire, et le mouvement qui la dissocie fort simple : il suffit, pour s'en convaincre, de se laisser guider par les grandes lignes rectrices. Malheureusement, le tracé du détail recèle beaucoup plus de complexité ; et ses sinuosités risquent de le rendre rebelle à une analyse rigoureuse. Pourquoi ?

D'abord pour des raisons elles-memes lipides. Un traité plotinien est la transcription d'une parole et non un exercice d'écriture. Si le propre de l'écriture est d'autoriser les arrêts, les retours, les reprises, donc d'annihiler autant qu'il se peut le *temps* de l'expression au profit d'une *spatialisation* de la parole devenue susceptible de revues et de relectures, alors Plotin récuse l'écriture. Porphyre nous l'a appris : «il ne se relisait même pas une fois et il ne revoyait pas ses écrits» [1] – et cela, «parce que sa vue était trop faible pour lui servir à lire».

Nous n'accuserons pas trop ici sa mauvaise vue, qui serait prétexte plus que raison : nous estimons plutôt qu'il importe d'être sensible à cette originalité d'*une écriture qui ne se lit pas elle-meme* – ce qui correspond au refus plotinien de se livrer au discursif et de lui donner un corps, littéral et littéraire. La véritable pensée est ailleurs... [2].

Plotin se livre pourtant aux aléas du déploiement. Et quelle que soit la fermeté avec laquelle il maintient son projet initial, il ne peut qu'en résulter, pour nous qui sommes voués à lire et à relire, un

1. *Vie de Plotin*, chapitre 8.

2. Pour les correspondances entre le mépris de l'écriture chez Plotin et les goûts littéraires de l'époque, voir l'exposé suggestif de Bréhier in *Enn.* I, Introduction, p. XXVI à XXXVI en particulier.

déséquilibre certain. Le mixte d'une raideur lorsqu'il s'agit de préciser et de faire avancer une problématique, et d'une sinuosité, car cette raideur n'exclut jamais l'examen des objections possibles. Bref, une liberté certaine envers la stricte démonstration, en tant que celle-ci représente la forme la plus achevée de la pensée discursive.

Relevons-en quelques signes. Ce traité a reçu pour titre : « Des Nombres ». Mais le souci plotinien n'est pas d'éclairer *ce qu'est* le nombre : il vise à situer, à découvrir la place et le rôle qu'il occupe dans l'ordre des êtres. Approche qui dépend sans doute d'une conception préalable de la définition. Mais qui renvoie également aux exigences qui mesurent le discours lui-même. En effet, si le déploiement discursif est pensé comme attente d'une vision unitive, si la parole ne peut se reposer sur ses propres signes ni en ses propres détours, alors la liberté socratique est d'emblée restreinte, et les questions étrangères trouveront difficilement leur juste place ou, plus exactement leur juste espace. Que le dessein total soit plus vrai que les figures partielles, voila qui doit être sans cesse rappelé [3]. Le traité sera donc rythmé par le retour des grands thèmes, lieux de repos pour la parole et la pensée, que sont les développements sur l'un et le multiple (chapitre 1), l'infini (chapitre 3), la préexistence de l'*οὐσία* par rapport à la pensée (chapitre 6), celle de l'un à l'égard de toute énonciation (chapitre 13), et, moment le plus frappant, l'élévation, l'envoi final à la gloire de l'intelligible.

Quant au nombre, il trouvera place ou espace dans la mesure où des liens se laisseront tisser entre les êtres déjà reconnus et lui-même. Il peut bien avoir bénéficié d'un lieu privilégié et homologué, l'arithmétique : Plotin ne considère aucunement cette science, pas plus qu'il ne lui suffit d'écarter le nombre appliqué, le calcul logistique, pour parvenir au nombre essentiel. La lecture une fois accomplie, on garde le sentiment que le nombre a été soumis à un lit de Procuste, et que seule la nécessité du système a commandé la perspective sous laquelle seule il convenait de le considérer.

On ne manquera pas non plus de constater que les questions ouvertes au début de l'examen des nombres sont loin de recevoir toutes directement leur réponse. Cela conduit à distinguer dans le corps du traité, non pas seulement différents moments du développement, mais aussi et surtout différents *tons*. Ainsi, au sein de

3. La critique de la pensée discursive est essentiellement liée au morcellement que le raisonnement opère dans ce qui est une totalité simultanée, et à l'ordre factice de toute composition démonstrative. Cf. V 8 [31] 7, 38-44.

la problématique centrale, qui occupe les chapitres 4 à 17, Plotin commence par interroger. Il lance une série d'hypothèses; celles-ci vont s'entrecroiser avec des objections, des réticences ou des refus partiels. C'est un discours *plural*, que l'auteur semble affecter de ne pas dominer, mais où il laisse venir, de lui-même ou d'interlocuteurs possibles, des suggestions variées. Pas de direction ferme dans l'exposé, pas de solution toute prête au nom de laquelle on n'aurait fait surgir les questions que pour les accaparer ou les rejeter; les thèmes plotiniens trouvent certes l'occasion de s'exprimer, mais au détour d'une vaste improvisation non concertée. L'interrogation peut bien porter sur les rapports ou correspondances possibles entre *les* nombres et *les* idées : nulle précision, nulle réponse ne sera finalement fournie – ni non plus de justification pour cette non-réponse.

Le ton change au chapitre 6 : Plotin reprend l'exposé en mains, et cela dogmatiquement. Retour à ces grands principes dont l'oubli momentané a sans doute permis à la pensée d'errer; et cela, sous les espèces d'injonctions renouvelées, qui vont se succéder jusqu'à la fin du chapitre 8 [4]. Et si au contraire au chapitre 9, Plotin réexamine le problème du nombre, c'est en écartant les questions annexes, car il a maintenant trouvé le niveau où l'interrogation est susceptible de recevoir une réponse [5]. Suit l'exposé du rôle du nombre dans la genèse des êtres, sans hésitation ni interruption jusqu'au chapitre 11. Dès lors, ayant acquis une position ferme, Plotin peut laisser surgir les objections de ses adversaires, voire les susciter. Il a saisi l'origine du nombre, l'exigence intelligible à partir de laquelle le nombre œuvre dans la genèse des êtres. Un dialogue peut s'instaurer. Mais la liberté d'allure ici reconquise n'équivaut guère à ce discours à plusieurs voix que délivraient les chapitres 4 et 5. L'auteur s'est emparé de la parole, il use de sa maîtrise pour conduire le débat et le construire, car il sait désormais où reprendre les questions, où les mener, et comment les faire concourir à la confirmation de sa thèse. Il reste que les points soulevés avant le chapitre 5 ne recevront aucune réponse directe; c'est au lecteur qu'il revient d'examiner si et comment Plotin les a élucidés. Il existe un *irréversible* dans ce déroulement de la parole plotinienne. Et lorsque le lieu d'ancrage est découvert, les errances préalables s'effacent, les hypothèses s'estompent, elles qui n'étaient pas portées par un pressentiment du vrai, mais suscitées plutôt par le désir d'épuiser les possibilités logiques du problème; elles qui manifestaient seulement l'absence d'intuition.

4. Cf. en 6, 5 : *πρῶτον τοίνυν δεὶ λαβεῖν*; en 7, 1 : ὅλως γὰρ δεῖ νοῆσαι; en 8, 7 : *πρῶτον τοίνυν ἀφετέον.*

5. Cf. 9, 14-15 : Σκεπτέον δὲ ὧδε...

Mais c'est dire aussi que la solidité du plan d'ensemble, tel que nous l'avions d'abord exposé, se révèle en définitive trompeuse. Et l'on ne peut que demeurer perplexe, devant ces lignes de Porphyre : «Il composait en lui-même son traité depuis le commencement jusqu'à la fin, puis il faisait passer toutes ses réflexions sur un papier, et il écrivait toutes les pensées qu'il avait élaborées, sans s'interrompre et comme s'il avait copié dans un livre» [6]. Plotin n'avait nul besoin de relire ses écrits, car son écriture était déjà elle-même une lecture... On ne peut mieux dire pour niveler la parole plotinienne, pour ôter à l'expression sa temporalité et son risque, pour affirmer l'égale insertion dans le vrai de tous les moments de son discours. De la proposition : tout l'intelligible est, était là, avant que je ne le pense, Porphyre semble passer à l'affirmation : tout était déjà pensé, avant que je ne le dise. Mais cette allégation va à l'encontre de l'expérience que nous pouvons faire de ce texte, et des variations de son rythme : tantôt haché, discontinu, incertain, tantôt ample et sûr, tantôt libre, vif et précis, selon que la pensée se cherche, trouve son lieu ou se livre à la polémique.

N'allons pas pour autant tout accorder à l'improvisation, et considérer comme un pur bonheur que notre traité réalise le schéma A - B - A : nombre et infini, nombre et intelligible, nombre et infini. On peut récuser la rhétorique, sans pour autant choisir de se priver du soutien peu compromettant de formes aussi simples; et ne donnent-elles pas le sentiment que le cercle a été parcouru, que la totalité s'accomplit en se fermant sur soi ? L'autorité d'un tel schème ne saurait cependant répondre de ce que nous avons nommé, avec quelque excès, la «raideur» de la problématique; ni non plus du ressurgissement de la question des rapports du nombre et de l'infini. Si nous avons parlé de raideur ou de fermeté d'ancrage, c'était pour éviter d'évoquer la *rigueur*. Car celle-ci suppose le choix, pour la pensée d'un élément homogène où il lui soit permis de se déployer; d'un élément où l'expression maintient ou feint de maintenir étale sa valeur de vérité; d'un élément où les variations de proximité ou d'éloignement à l'égard du vrai puissent être tenues pour exténuées, de façon que seul demeure le souci d'enchaîner les parties du discours. Or, à ce souci comme à ces assurances, le Plotin de VI, 6 reste étranger. Il ne *peut* être rigoureux. Sa fermeté tient à l'*intensité* avec laquelle il tente d'unifier toutes les pensées, et de les faire converger vers leur principe, et à cette intensité seule. Sa volonté de relier est métaphysique,

6. *Vie de Plotin*, chapitre 8.

ou bien issue d'une exigence spirituelle ; elle n'est pas logique. C'est pourquoi elle peut fort bien s'accomoder d'un discontinu dans l'expression, comme d'un resserrement dans l'articulation.

2. – PAROLE ET SILENCE

Il devient alors clair qu'entreprendre d'exposer le plan d'un traité signifie que l'on ne recule ni devant le risque, ni devant la certitude de le trahir. On ne saurait de toute évidence libérer quelque structure cachée du texte, ni en justifier les transitions au sens où serait exigée de ces pages une rigueur dans les enchaînements que Plotin ne s'est jamais proposé de leur conférer. Bréhier notait avec beaucoup de justesse le caractère composite des *Ennéades* dans lesquelles le commentaire n'exclut pas l'exposé dogmatique, ni la diatribe le lyrisme de la prédication [7]. Seulement, de ces variations de ton, un plan ne peut rendre compte, non plus que des différences de rapport au vrai qu'elles impliquent. Il sera tenté pourtant, dans ce qui suit, d'éclairer les divers moments du traité et leur ressort interne ; mais en pleine conscience du caractère partiel de l'entreprise. Car un traité de Plotin n'est pas d'abord un écrit impersonnel qui tiendrait sa cohérence du jeu de ses raisons ; c'est avant tout une parole qui veut convaincre, mais non démonstrativement. « Ses cours », nous dit encore Porphyre, « ressemblaient à des causeries ; et il ne se hâtait pas de vous découvrir l'enchaînement nécessaire des syllogismes qu'il prenait comme point de départ dans son développement » [8]. Laissons à Porphyre la responsabilité de ces « nécessités syllogistiques » attribuées à Plotin ; mais retenons cette défiance plotinienne à l'endroit des discours trop clairs que n'importe quel esprit raisonneur serait capable de suivre, et de maîtriser. S'il est donc de notre tâche de chercher à restituer, autant qu'il est possible, les maillons manquants, cette besogne ne nous fera pas oublier que *la pensée discursive n'est pas pour Plotin le lieu privilégié du vrai* [9]. Le vrai se contemple, ou même, en son centre le plus pur, il s'éprouve et se pressent. Le « dire » n'est pas son élément. Et cela donne à Plotin une rare liberté à l'égard des exigences strictement dianoétiques. Car ce n'est pas l'expression parlée ou écrite qui importe,

7. *Op. cit.*, Introduction, p. XXVI sq.

8. *Vie de Plotin*, chapitre 18.

9. Cf. Enn. VI 7 [38] 33, 4 sq : le langage donne forme, mais en séparant ce qui est en réalité uni. Même thème, plus développé, en VI 2 [43] 3, 20-32.

mais le mouvement d'intellection qui la soutient. L'écrit n'est que trace. Et le continu de la trace efface les irrégularités du mouvement qui s'est inscrit en elle. L'homme peut vivre à différents niveaux noétiques et les différences de l'être ne sont d'abord, com me l'a bien montré J. Trouillard, que les divers niveaux de son existence. Mais *la parole participe elle aussi à tous ces plans* selon des modalités particulières, et cela même si elle demeure, en apparence, la même parole – un peu à la façon dont le sage est homme et se distingue peu, pour un œil profane, de l'homme asservi.

Ainsi, la parole vivante joue sans cesse entre différents niveaux. Et il serait trop simple de l'opposer au silence comme à son contraire. *Le silence est son centre*. Il est le point vers lequel – lorsqu'elle est consciente de son attachement au vrai – elle tente de converger ; et jusqu'auquel elle s'efforce de refluer et de se resserrer. La parole est hantée par le silence comme chaque être l'est par l'Un. Et c'est à la même présence dans l'absence, au même Rien, que tout aspire.

Pourquoi, dès lors, n'appliquerions-nous pas *à la parole*, les thèmes du chapitres qui, précisément, introduit notre traité ? La grandeur, la multiplicité, l'éparpillement, l'écart à l'égard de soi-même, tout cela, la parole le connaît et l'éprouve. Et le sentiment que, pour exister, «il faut que toutes les parties tendent vers l'unité», que la grandeur, c'est-à-dire la distension, signifie à chaque fois le risque de sa perte, la parole sait cela. Le règne de la *doxa* n'est plus tellement le lieu de l'inconsistance des opinions, il est plutôt celui de l'émiettement des pensées. La *dianoia*, en son expression la plus haute, a conscience de la nécessité de lier et de resserrer. Mais si elle s'arrête à l'enchaînement, si elle n'est pas aspirée par ce désir d'aller plus loin et de se ramasser encore davantage sur soi-même, elle n'est pas, chez Plotin, la vie de la philosophie et n'accomplit pas le destin de la pensée.

Toutefois, même lorsque la pensée a trouvé son ancrage, la signification de son errance, et – pour reprendre la formule plotinienne – la «patrie» de son désir, elle n'en rencontre pas moins, continûment, des pensées étrangères, vagabondes, qui sont des parties d'elle-même, mais qu'elle ne sait encore ni reconnaître, ni intégrer. Pour nous, dans ce traité, ce sont les nombres. Il ne suffit donc pas de quelque volonté, ou de quelque méthode, pour que la distance de cette pensée à nous-mêmes soit détruite. On peut interroger une notion, tourner autour d'elle, comme dans les chapitres 4 et 5, sans qu'elle dévoile sa nature, c'est-à-dire sa place au sein de ce qui est. On peut tenter une autre approche. Mais l'expérience et l'habileté de Plotin, toutes les reconquêtes de l'unité

que représentent tant de traités, ne permettent pas d'affirmer que le vrai se conquiert et qu'il trouve son lieu dans la parole. Car la vérité qui est clarté se donne. Elle se donne : elle ne se produit ni ne se construit [10]. Aussi, *la distance du chercher au recevoir* institue-t-elle une différence par laquelle la pensée va de la quête incertaine à l'assurance du vrai. Différence : lieu où la pensée est arrachée à sa tâche dianoétique par un don qui vient de l'Un. Une telle différence constitue pour nous ce qui interdit d'inscrire dans un milieu homogène le discours plotinien.

Sans doute Plotin est-il apte, mieux que quiconque, à l'exposition dianoétique de toutes les conséquences de ce qu'il a entrevu : c'est en cela aussi qu'il est philosophe. Mais les développements peuvent être brisés, les distinctions claires rejetées au nom d'une inadéquation essentielle entre la vie de la pensée et les exigences ou facilités du discursif [11]. Nous ne pouvons donc, chez Plotin, privilégier sans réticence la projection de la pensée sur un plan où disparaissent les dimensions selon lesquelles elle se meut. En raison, précisément, de cette dialectique du chercher et du recevoir qui est l'âme, le principe de mouvement de ce qui est dit.

La recherche de l'unité, par l'insertion de chaque notion à la place qui lui revient, ne cesse d'être présente [12]. Et dans l'inquiétude de la pensée qui apparaît alors, ne peut se glisser aucun développement véritablement compact puisque la pensée éprouve l'entrecroisement des forces pour saisir ce qui, en elles, désigne autre chose qu'elles, c'est-à-dire ce dont elles sont issues. Recherche d'un indice, d'une «trace» qui est leur profondeur. Pressentiment d'une dimension, qu'un examen méthodique est souvent impuissant à dévoiler. Ainsi, dans les chapitres 4 et 5, à considérer l'intelligible comme un ensemble ordonné de termes advenus, la solution ne peut se faire jour. A mettre en parallèle être, mouvement, repos... avec un, deux, trois, ... ou bien avec monade,

10. Cf. J. Trouillard, *La Procession Plotinienne* (Paris, 1955), p. 67 : «Celui qui s'efforce de conquérir le Principe s'aperçoit que pour aboutir, il doit en quelque sorte renier son propre effort, et reconnaître qu'il est investi et prévenu».

11. Le problème de la distance entre le discursif et la vie de l'intelligible perdra son acuité chez les successeurs de Plotin, ou plutôt le sens de cette distance conduira moins à corriger le langage philosophique qu'à justifier *tous* les modes de discours interprétés comme efflorescences diverses de cette vie première. Cf. à titre d'exemple (*supra*, Intr. § 1) l'interprétation de Platon par Proclus.

12. Cette insertion de chaque être en sa place vise moins à permettre un tableau systématique des êtres qu'à indiquer l'origine en laquelle ils se résorbent. En effet, «quelque être que l'on montre à l'âme, si cet être se réduit à une forme, elle cherchera, au-dessus de lui, la réalité qui lui a donné ma force» – car «la nature du parfait et du désirable consiste en une réalité complètement dénuée de forme» (VI 7 [38] 33, 13 sq).

dyade, triade, rien d'éclairant ne surgit. On peut même douter du progrès qu'apporte la considération des termes communs à plusieurs formes.

Car *il n'est pas de méthode qui offrirait une technique sûre pour remonter l'ordre processif.* L'élévation n'est pas un mouvement continu dans lequel on suivrait le resserrement des raisons; elle se fait par sauts, quand une pluralité laisse lire en elle l'indice d'une présence qui la précède et la fonde. Ainsi aux chapitres 4 et 5, Plotin, se situant au niveau où les essences apparaissent constituées dans leur nature propre, avait cru discerner quelques raisons pour que le nombre leur préexistât. Mais ce n'était point assez haut pour que fût saisie la genèse du nombre. Par un saut de la pensée, il dépasse cette multiplicité pour atteindre le point où l'être n'est pas encore divisé. C'est alors et alors seulement que *les* nombres se resserrent en leur origine.

De plus, *le jeu de l'un et du multiple n'est pas celui de l'élémentaire et du composé,* le simple n'étant pas un élément du complexe, mais sa cause. Aussi serait-ce trop facile de se laisser porter par l'image formelle, et de voir dans le mouvement de l'un vers le multiple et dans celui du multiple vers l'un, deux mouvements symétriques et continus, qui constituent le cercle parfait : éloignement du principe, retour à lui, la courbe se fermant sur soi [13]. Sans doute ce schème trouve-t-il sa confirmation dans mainte proposition plotinienne. Ce qui nous importe ici ne relève pas seulement, toutefois, de ce que Plotin *suggère* du mouvement de l'être, mais de ce que la parole qu'il tient parcourt *effectivement.* Si l'on examine le mouvement *réel* de la dianoia, on ne peut prendre l'indication d'un mouvement à accomplir pour l'accomplissement effectif de ce mouvement [14].

Il n'existe donc pas de méthode pour remonter du multiple à l'un, pas plus qu'il n'y a de voie royale pour suivre le déploiement de l'Un. Toutefois, si chaque intelligence ne peut qu'entrevoir ce mouvement, elle peut, à chaque niveau, en lire quelques traces. Et là où les différences sont suffisamment marquées, apparaît, à chaque fois, l'indice du nombre. Quelle peut être la signification ontologique de ce repère quantitatif qu'on croirait tout extérieur au mouvement de la vie, telle est pour nous la question essentielle du traité « Sur les Nombres ».

13. L'introduction de VI 6 est un bon exemple de cette simplification pédagogique.

14. Cf. J. Trouillard, *La procession plotinienne* : le processus de déploiement de l'intelligible est « supérieur à toute expression dialectique » (p. 56)... « Aucun procédé logique ne peut assurer à lui seul la transition entre des univers incommensurables » (p. 57).

CHAPITRE II

ANALYSE DU ΠΕΡΙ ʼΑΡΙΘΜΩΝ *

Plan du Traité :
Préambule : l'Un, le multiple, le mal (chapitre 1)

1. *NOMBRE ET INFINI* (chapitre 2 et 3)
   1. 1 – L'infini quantitatif (chapitre 2)
   1. 2 – Le purment infini (chapitre 3)

2. *LE NOMBRE ET L'INTELLIGIBLE* (chapitres 4 à 16)
   2. 1 – Vers le nombre et l'être (chapitres 4 à 10)
      2. 1. 1 Examen des diverses hypothèses (chapitres 4 et 5)
      2. 1. 2 La structure de l'intelligible : l'être, l'intellect, le vivant-en-soi (chapitres 6, 7, 8)
      2. 1. 3 L'être et le nombre coengendrent les êtres (chapitres 9 et 10)
   2. 2 – Objections et réponses (chapitres 11 à 14)
      2. 2. 1 Le nombre est-il une collection d'unités ? (chapitre 11)
      2. 2. 2 L'Un et le nombre sont-ils des affections de l'âme ? (chapitres 12, 13, 14)
   2. 3 – Éclaircissements (chapitres 15 et 16)

3. *LES DIVERS SENS DE L'INFINI* (chapitres 17 et 18)
   3. 1 – L'infini indéfini (chapitre 17)
   3. 2 – L'infini de l'être (chapitre 18)

* Cette étude a paru également dans l'ouvrage collectif *Plotin, Traité sur les Nombres (Ennéade VI 6 [34])*, Paris 1980.

PRÉAMBULE : *l'Un – le multiple – le mal*

Ch. 1 Ce n'est pas de manière directe que Plotin aborde le problème du nombre : le terme d'*ἀριθμός* n'est point, dans cette introdution, prononcé. La question originaire, plus générale, met en cause la multiplicité en son rapport avec l'Un-Bien et l'infinité mauvaise : *peut-on dire que la multiplicité soit* (simplement) *écart, éloignement, à l'égard de l'Un, et que, par cette distanciation, elle soit irréductiblement mauvaise* ? La question est ambiguë, car elle semble impliquer nécessairement une réponse positive. Si l'un est le Bien, comment la multiplicité infinie ne serait-elle pas le mal ?

A cette logique simple, Plotin semble acquiescer, puisque, loin de proposer quelque autre interrogation en alternative, il se contente de justifier l'énoncé de cette seule question ; et cela en présentant (1, 4 à 16) l'opposition de deux mouvements :

– de l'un au multiple, il y a dispersion, écart progressif à l'égard de soi-même et du principe, donc mouvement vers l'infinité, l'inconsistance, le mal ;

– du multiple vers l'un, dans le recueillement et l'inclination vers soi, se produit au contraire le resserrement de l'être, le progrès vers l'existence et la possession de soi. Etre, c'est être unifié.

Ainsi, l'opposition de l'un et du multiple rejoint celle du beau et du laid, puisque l'extension, ou plutôt la distension, n'échappe à la laideur que par l'action unificatrice du beau. De telles propositions, dans une perspective plotinienne, semblent aller de soi. Et pourtant, les considérer comme rigoureusement vraies nous rendrait incapables de reconnaître le rôle du nombre, tel qu'il sera défini plus loin, ou bien contraindrait à taxer d'incohérence le texte de Plotin.

Il nous faut donc ne pas acquiescer sans réticence à la définition de la multiplicité qui nous est ici proposée ni au rapport que cette définition implique entre la multiplicité et le mal. Plotin nous apportera lui-même sans tarder une correction à cette thèse puisque, dans le chapitre 3, nous pouvons lire : «si, dans les êtres véritables, il y a multiplicité, comment cette multiplicité serait-elle un mal? ».

Plus précisément, on pourrait être tenté de penser que ce premier chapitre, en ce qu'il insite sur *les seules déterminations négatives ou privatives de la multiplicité*, tend à promouvoir une vision dualiste selon laquelle chaque être serait le lieu de lutte ou d'équilibre entre deux forces contraires, l'une de désagrégation, l'autre de concentration. Ce qui représente une simplification grossière de la pensée plotinienne. En effet, la procession deviendrait alors inintelligible, et toute cette ligne de pensée pour laquelle

devenir multiple signifie, pour un principe, non pas se perdre, mais exprimer sa puissance et sa générosité [1]. Ainsi, dans le traité «Contre les gnostiques», qui précède immédiatement le nôtre, Plotin écrit : «Ne pas restreindre la divinité à un seul être, la faire voir aussi multipliée que Dieu nous la manifeste effectivement, voilà qui est connaître la *puissance* de Dieu, capable, en restant ce qu'elle est de produire les dieux multiples qui se rattachent à lui» [2].

Que la multiplicité signifie un écart vis-à-vis de l'Un, n'implique donc pas que tout mouvement de pluralisation trouve dans cet écart son caractère essentiel. Nous pourrions au contraire reprendre cette question et la garder ouverte tout au long du traité, car elle est la question même à laquelle va pouvoir répondre la détermination de l'essence du nombre. Pour rendre la problématique plus claire, il nous faudrait restituer l'autre volet de l'alternative que Plotin n'a pas exprimé : *Se multiplier, est-ce se défaire ou bien s'expliciter ?* Est-ce se perdre, ou simplement se déplier ? La première hypothèse voit dans la multiplication un mouvement de chute, un processus d'illimitation. La seconde suppose que la pluralisation s'opère à l'intérieur de son origine, et non en s'écartant comme linéairement de son point de départ. Le second mouvement est toujours enveloppé, tandis que le premier se perd et ne peut être que rattrapé, retenu, corrigé.

Ces deux conceptions constituent pour nous le dilemme fondamental du traité ; elles accusent le choix que l'examen du nombre permettra d'effectuer. L'enjeu de ce traité atteste, par ce biais, des affinités certaines entre VI 6 (34) et II, 9 (33) : il s'agit ici et là de défendre la pluralité contre l'accusation d'indéfinitude, de désordre ou de laideur ; le monde était en II, 9 rendu à la beauté, à la raison. Ici par le moyen du nombre, Plotin assurera à l'intelligible sa beauté.

1. – NOMBRE ET INFINI

Chap. 2 et 3 Notons tout d'abord que Plotin ne se soucie pas de commencer l'examen du nombre par une définition même de son objet d'étude – et sans doute est-ce là une des difficultés majeures

1. Cf. V 1 [10] 6, 30 sq. : «Tous les êtres, tant qu'ils subsistent, produisent nécessairement autour d'eux, de leur propre essence, une réalité qui tend vers l'extérieur et dépend de leur pouvoir actuel» (trad. E. Bréhier).

N.B. : Les textes de Plotin sont cités dans la traduction d'E. Bréhier, à l'exception de VI 6, où nous nous référons à *Plotin, Traité sur les Nombres*, Paris, 1980.

2. II 9, 35 sq.

du traité. Mais dans l'univers plotinien, un tel préalable aurait peu de sens, car si le nombre est une notion assez riche, assez puissante pour être présentée en plusieurs degrés d'être, aucune détermination univoque ne lui convient. Il ne s'agit donc pas ici de prétendre, par une définition, prendre possession de cette essence.

La méthode de Plotin consiste davantage à interroger à son propos les différentes hypothèses, à tenter de saisir comment chacune d'entre elles l'accueille selon sa nature propre, et à remonter ensuite au lieu où naît le nombre, où il surgit donc *πρώτως καὶ κυριώτερον*, dans son monde originel le plus pur.

Aussi, et malgré l'abrupt point de départ en ce chapitre 2, n'est-il pas étonnant que ce soit à l'infini que Plotin cherche à « mesurer » le nombre. L'infini est la plus basse instance, le « lieu » où l'être se défait, et même, si nous respectons la hiérarchie posée par le chapitre précédent, le lieu où la multiplicité est *ἀνάριθμον* et donc incompatible avec le nombre. Plotin, pourtant, envisage quelque rapport entre nombre et infini, et cela de deux manières différentes : en effet, s'il est difficile d'imaginer que l'absolument infini puisse participer au nombre, peut-être le nombre peut-il participer de l'infini. Les développements de Platon dans la seconde hypothèse du *Parménide*, ceux d'Aristote dans la *Physique* attestent que, si la notion d'infini nombré apparaît contradictoire, en revanche, celle d'un « nombre infini » n'est pas nécessairement dénué de sens.

La relation du nombre et de l'infini est alors, dans les deux parties de l'examen, diversement accentuée. Tout d'abord, l'accent porte sur le nombre, et la question s'énonce : le nombre peut-il accueillir l'infinité ? (C'est le chapitre 2). Ensuite, l'accent étant mis sur l'infini, la question devient : l'infini peut-il accueillir le nombre ? Il y sera répondu au chapitre 3.

1. 1 **Le nombre infini ou l'infini quantitatif.**

Chap. 2 En posant la question du nombre infini, Plotin ne se situe aucunement dans l'ordre arithmétique, et n'évoque qu'un instant la possibilité d'une contradiction dans les termes : « comment est-ce un nombre, s'il est infini ? » — Son souci est ailleurs : pour que le nombre infini ait une réalité, il faut qu'il compte un ensemble infini d'êtres réels. Le nombre donc n'est pas ici considéré en soi, *καθ' αὐτό*, mais comme *nombre de* (quelque réalité). En ces premiers tracés de la problématique plotinienne, le nombre semble donc, en son existence même, parfaitement relatif à ce dont il est nombre — *ὁ ἐπ' αὐτοῖς ἀριθμός*.

La question du nombre infini devient alors celle-ci : y-a-t-il en ce qui existe, un ensemble d'êtres qui soit infini ? La tradition

platonicienne, en logeant l'infini dans le sensible, semblait offrir une réponse positive comme allant de soi. Plotin, cependant, la rejette : « les choses sensibles ne sont pas en nombre infini » – Pourquoi ce refus ? Sans doute Plotin ne prend-il pas ici en considérationle caractère instable de tout composé sensible [3], ce qui rendrait difficilement applicable la notion de nombre. A notre sens, il se réfère plutôt au *monde* sensible comme totalité fermée qui enveloppe et maintient en ses liens les êtres qu'il embrasse. Et *la perfection du Tout exige la limitation du nombre de ses parties.* Dès lors, même dans le sensible, le nombre infini ne peut trouver un lieu d'existence. Et la considération des temps passés et futurs ne parvient pas à illimiter le nombre des êtres : pour Plotin, ce sont toujours des totalités finies, « les choses du passé, les choses de l'avenir », constituent des totalités fermées, le compte n'échappe pas à l'ordre du fini.

Un soupçon peut naître ici : comment concilier ces affirmations rapides, mais parfaitement claires, avec les thèmes, eux aussi parfaitement explicites, du traité : «*Sur l'éternité et le temps* », où nombre et temps s'excluent mutuellement : « Puisque l'on dit que le temps est infini, et puisqu'il l'est réellement, quel rapport un nombre aurait-il avec lui ? » [4]. C'est qu'en notre traité, il s'agit, non pas du temps lui-même, mais des êtres-dans-le-temps. Or, ceux-ci reviennent par cycles et la périodicité est garantie de finitude [5]. La réalité, fût-elle sensible, refuse donc l'infini numérique. *A fortiori*, la réalité intelligible. L'opposition du fini et de l'infini ne recouvre donc pas celle de l'intelligible et du sensible, qui sont tous deux des totalités fermées.

Si le nombre infini n'est pas un simple leurre pour la pensée, s'il n'existe pas en acte, n'est-il pas alors une *possibilité*, éprouvée par celui qui compte, et qui ne trouve jamais *le* nombre le plus grand pour mettre un terme à ses opérations ? Plotin ici se souvient d'Aristote, mais revient aussitôt à soi en montrant que cet infini en puissance renvoie à l'indéfinie puissance de l'âme dans l'ordre de l'imaginaire. Car l'opposition de la puissance à l'acte n'est pas ici beaucoup plus opportune que celle du sensible et de

3. Cf. II. 4 [12] 7, 21-22 : «Tout corps est divisible à l'infini». – VI 3 [44] 8, 20 et 36 : la matière sensible est un amas de qualités et de matière ». La matière est «une ombre, sur cette ombre des images ». – *Ibid.*, 22, 39-41 : « dès que le mouvement est là, chaque chose est entraînée vers un état différent : elle devient autre parce qu'elle ne reste pas dans son identité ». Sur cette inconsistance, peu compatible avec un nombre déterminé, voir E. Bréhier, *Enn. VI*, t. 1, p. 48.

4. III 7 [45] 9, 75-76.

5. Cf. V 7 [18] 1, 12-13 : « L'infinité des raisons est bornée, parce que les mêmes êtres reviennent ». – *Ibid.*, ch. 3, 15-16 : « Le nombre des êtres sera déterminé par le dépioiement et l'explicitation de toutes les raisons ».

l'intelligible ; la distinction qui s'ébauche sépare plutôt *ce que nous reconnaissons* (et qui nous précède dans l'être) et *ce que nous produisons* – *ἐν μὲν τῷ νοητῷ ... ἡμεῖς δὲ...* D'un côté, ce qui est et possède son nombre, de l'autre ce qui suscite l'activité humaine.

Aussi la proposition charnière de ce chapitre, celle qui deviendra un des leit-motiv du traité, est-elle à notre sens la suivante : «Ce n'est pas à celui qui nombre qu'il revient d'engendrer le nombre ; au contraire, le nombre est déjà limité et fixé». Position réaliste, qui renvoie toute illimitation à l'irréel, et toute pensée du nombre au nombre qui déjà la supporte, la précède et la permet. L'opposition est donc nettement tracée entre le réel, fini, et l'illimitation des images qu'on en peut donner.

Ainsi, l'*ἄπειρον* n'apparaît pas seulement lorsque la pensée imaginative dépasse le nombre de ce qui est. Il est déjà manifeste au moment où la pensée se délie de la règle du respect envers le réel et ses articulations. Elle est alors fantaisie et, dans son oubli de l'être, c'est-à-dire de l'unifiant, elle découpe et partage. Aussi, l'homme est pluralisé, la ville décomposée. Ces pluriels d'artifice, ce sont nos œuvres ; à la fois images de nombres et nombres d'images.

Le mouvement de la pensée est clair. Mais il charrie bien des termes obscurs – et beaucoup de questions restent pour nous en suspens. Ainsi, *le nombre détient ici sa réalité* (ou son irréalité) *non de ce qu'il est, mais de ce qu'il nombre* : nombre de la réalité intelligible, il est réel, nombre d'une image, il est image. N'est-il donc qu'une détermination parallèle ? Ne peut-il être quelque chose *par soi* ? En outre, s'il y a un nombre des intelligibles, ce nombre est-il une simple quantité ? Le nombre du réel est-il, *en tant que nombre*, différent du nombre des images ? Plusieurs de ces questions s'éclaireront par la suite.

L'accent, ici, a porté sur la liaison entre l'illimité et l'activité qui la suscite. On pourrait dire qu'en ce chapitre l'*ἄπειρον* n'a de statut qu'imaginaire, en marquant aussi la présence du sujet qui le dessine.

Mais l'*ἄπειρον* possède une autre dimension, celle que tente de dévoiler le chapitre 3.

1. 2 Le purement infini (ch. 3)

Ch. 3 Si tout ce qui existe est «de ce fait même sous l'emprise du nombre», il reste à s'interroger sur le statut de l'infini purement infini.

Au préalable, (3, 2 à 9), une correction s'impose : la multiplicité n'est pas un mal comme le premier chapitre voulait le suggérer. Car elle n'est pas simple écart à l'égard du principe. Lorsque celui-ci demeure en elle et l'enveloppe, le mouvement par lequel elle semble s'éloigner se prolonge en un retour, en une conversion qui lui donne l'être et la stabilité. Il faut donc renoncer à l'image d'un écart linéairement croissant à partir d'une origine, écart scandé de quelques arrêts, et revenir aux images plotiniennes de la danse du chœur autour du coryphée [6]. C'est *autour* du principe et animée par lui que la multiplicité se constitue et se maintient fermement en son nombre.

Peut-on alors dire que le «sans nombre» existe ? L'approche que Plotin tente ici de l'infini n'est pas sans rappeler la description de la *χώρα* chez Platon, ou l'examen de la «matière première» chez Aristote [7] ou même les développements plotiniens du traité *Sur les Deux Matières*. En tous ces passages, l'*ἄπειρον* ou *χώρα* ou *ὕλη*, apparaît comme l'indétermination première qui reçoit les qualifications ultérieures sans qu'elle-même puisse, en tant qu'elle-même, en admettre aucune. Elle est le fond obscur sur lequel se dessineront les formes. Le thème est déjà traditionnel, et pourtant Plotin l'aborde ici dans une perspective qui lui est propre : l'infini n'est pas seulement ce qui *reçoit* la limite ; il est bien davantage ce qui *fuit* la forme, et qui est arrêté en une sorte d'encerclement, par la puissance d'une force *extérieure* [8]. L'image dominante est bien celle d'une poursuite d'un quelque chose d'inassignable, poursuite à l'issue de laquelle ce quelque chose est arrêté, asservi, mais non assujetti, ni, si l'on préfère, assimilé. (Ce schème n'est pas si éloigné de l'image par laquelle Plotin présentait la matière comme un esclave chargé d'or).

Cette fuite n'est pas un simple mouvement, car le mouvement suppose un lieu, et quelque point fixe à l'égard duquel il se meut. Or, la fuite de l'infini précède le lieu, précède tout repère.

Ce n'est donc pas à un déplacement spatial qu'il faut se référer ; ce n'est point à l'œil humain que l'infini prétend échapper, c'est à l'intelligence même. Car, fuir la forme, c'est fuir toute emprise de l'intelligence. Aussi Plotin, après avoir montré comment l'*ἄπειρον* refuse toute détermination (3, 9 à 26), décrit-il les échecs successifs de la pensée qui s'en approche (3, 26 à 43).

Or, ce qui importe ici, ce sont moins les arguments utilisés que

6. VI 9 [8] 8.

7. Notamment en *Métaphysique* Z 3.

8. Cf. *φεύγει*, lignes 15 et 16 : *ὑπεκφεύγουσαν*, ligne 34 : *ἔξωθεν*, ligne 16 : *ἔξωθεν καὶ κύκλῳ*, ligne 42.

le tracé oscillant, quasi balbutiant, de ces mêmes arguments : affirmer à la fois les contraires, c'est semble-t-il dépasser toute détermination par laquelle une chose existante est ainsi, et pas autrement. Mais cette proposition est encore trop affirmative. L'infini exige que l'on nie cette contradiction, qu'on l'imagine antérieurement à toute qualification, fût-elle contradictoire. Au surplus, si l'on s'attarde sur le sens de chacun des contraires, on voit le sens se défaire, inconsistant : comment l'infini serait-il l'un-et-l'autre ou même ni-l'un-ni-l'autre, si *un* et *autre* n'ont, à son endroit, aucune signification ? En s'attachant à un « objet » informe, la représentation (ou l'imagination [9] – car l'intelligence est impuissante ici –) devient informe comme lui ; comme lui, son mouvement se fait en tout sens, comme lui elle devient stérile.

C'est alors que nous pouvons mieux distinguer toutes ces négations, de l'approche, négative, elle aussi, du principe. Car il ne suffit pas de dire que le langage se trouve également impuissant à l'égard de l'au-delà et de l'en-deçà du domaine discursif, et qu'il ne peut pas plus accomplir, selon les expressions de Jean Wahl, un mouvement de « transcendance » que de « transdescendance ». La symétrie masquerait la différence des deux échecs. A l'égard du principe, la pensée s'efforce de se resserrer et les négations signifient à la fois le refus de cet écart, de cette distanciation qu'implique toute proposition, et la volonté d'en atteindre la cause, puisque le Principe n'est rien de ce qu'il engendre. La parole, donc, se nie elle-même, mais au nom d'une *présence* silencieuse [10] qui l'habite et même la hante, avec laquelle elle tente d'entrer en *contact*. Le Principe est le *demeurer* primordial, la « manance », selon l'expression de M. J. Trouillard. L'*ἄπειρον*-matière est au contraire, fuite, inconsistance. « Attrapé ... *de l'extérieur* », il reste étranger à la pensée et l'entraîne sans fin dans un enchaînement stérile d'affirmations et de négations. Car la matière plotinienne est indifférente à toute forme, et chaque information exalte son impassibilité [11]. Ainsi la pensée glisse sur la notion d'infini « comme l'écho est renvoyé par les surfaces lisses et planes » [12].

*

9. Cf. *φαντασθείη*, ligne 33 : *φαντασμάτων*, ligne 38 : *ἡ φαντασία*, ligne 39.

10. Cf. VI 9 [8] 4, 1-3 : « ... nous ne comprenons (l'Un-Bien) ni par la science, ni par une intuition intellectuelle, comme les autres intelligibles, mais *par une présence supérieure à la science* » (*κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα*).

11. Cf. II 4 [12] 16, 4-16.

12. III. 6 [26] 14, 24-26.

Si nous voulons, pour notre part, rassembler les résultats partiels de cette étude, nous pouvons désormais préciser en quoi l'infini numérique participe de l'infini purement infini. En effet, le progrès indéfini des nombres se présente comme l'inachevé d'un mouvement qui peut créer sans cesse de nouveaux points de départ pour de nouvelles opérations. L'imperfection de ce mouvement, ce donc par quoi il participe de l'*ἄπειρον* pur, réside dans son *absence de finalité*, puisqu'il n'est pas de terme où il puisse trouver son repos. *L'absence de résistance externe, l'absence d'exigence interne d'accomplissement marquent d'irréalité tout ce que l'opération semble pourtant engendrer.*

Cependant, et c'est en cela que l'infinité numérique échappe à l'infinité pure, ce mouvement s'enracine dans le fini; il a un point de départ, une origine. Mais cette origine n'est pas, comme il pourrait sembler naturel, l'unité numérique; elle est, ainsi que nous l'avons vu au chapitre 2, une multiplicité réelle, qui réside dans l'intelligible [13]. Aussi est-il naturel qu'après avoir écarté l'infini, et après avoir reconnu que, si le nombre apparaît dans le sensible, il existe plus originairement dans l'intelligible, Plotin en vienne à l'examen du rapport entre nombre et idées.

2. – LE NOMBRE ET L'INTELLIGIBLE (ch. 4 à 16)

Plan : Cette partie centrale, qui forme le corps véritable du traité, puisque c'est en elle que le statut du nombre sera élucidé, se développe en trois temps.

2. 1 – Tout d'abord, (ch. 4 à 10), Plotin s'élève jusqu'à l'origine du nombre, c'est-à-dire jusqu'à l'être. Ce développement est essentiel, puisqu'il permet de parvenir au «moment» où surgit le nombre. Le problème posé trouve donc ici sa réponse en dévoilant l'ancrage de tout nombre..

Les deux autres sous-parties en tireront les conséquences.

2. 2 – Du chapitre 11 au chapitre 14, Plotin renforce sa thèse en répondant aux objections d'auditeurs venus d'autres horizons philosophiques (le stoïcisme en particulier).

2. 3 – Enfin (ch. 15 et 16), Plotin, revenant à sa position propre, la précise et l'éclaire en répondant aux questions de ses disciples.

13. VI 6 [34] 2, 9-10.

Sans doute sera-t-il possible d'opposer la démarche ascendante (ch. 4 à 10) à l'ensemble des éclaircissements qui (du ch. 11 au ch. 16) constituerait une descente vers des considérations secondes. Mais ce serait donner au mouvement d'ensemble plus d'homogénéité qu'il n'en présente. Bien plus, ce serait méconnaître l'articulation que Plotin indique lui-même lorsqu'au début du chapitre 15 il écrit : πάλιν γὰρ ἐξ ἀρχῆς τούτων ἤδη λεχθέντων, ce qui implique que les réponses aux objections lui apparaissent comme un détour désormais achevé après lequel il peut revenir au moment propre de sa réflexion.

2. 1 – **Vers le nombre et l'être** (ch. 4 à 10)

2. 1. 1 – *Examen des diverses hypothèses* (ch. 4 et 5)

Ch. 4 Si les nombres sont d'abord dans l'intelligible, comment concevoir le rapport des nombres et des idées ?

En deux chapitres (4 et 5), Plotin énonce toutes les hypothèses qui peuvent *logiquement* se présenter, sans se référer nommément à aucune position traditionnelle, si ce n'est à celle, fort vague, des Pythagoriciens.

Le rythme de l'analyse, c'est-à-dire la distinction des hypothèses, est marquée par la répétition de ἢ οὐχ οὕτως (4, 6 et 9).

1ère hypothèse :

Le nombre apparaît après les idées comme ce qui leur advient (cf. 4, 2 : ἐπιγινομένων) ou ce qui les accompagne (cf. 4.3 : παρακολουθούντων).

2e hypothèse :

Le nombre naît avec (cf. 4.6 : συνεγεννήθη) chaque idée.

3e hypothèse :

Aucune dépendance du nombre à l'égard de l'idée. Il existe et est connu par soi (ἀφ 'ἑαυτοῦ). Mais cette hypothèse se dédouble : est-il antérieur ou postérieur aux idées ? Il sera plus clair pour nous de considérer à part ces deux éventualités et de nommer troisième hypothèse : le nombre est-il *antérieur* aux formes ; et quatrième hypothèse : le nombre se situe-t-il *après* elles ?

Avant tout examen, Plotin écarte une objection (4, 11-24) : est-il juste de situer le nombre dans l'intelligible ? Platon n'a-t-il pas dit dans le *Timée* que « les hommes sont venus à la notion du nombre par la différence des jours et des nuits » ? Une telle position empiriste est évidemment incompatible avec la thèse plotinienne. En bon exégète, Plotin va donc restituer à cette affirmation son véritable sens, en s'appuyant sur une citation de la *République* (VII, 529 d 2-3) : lorsque l'âme compte, elle n'engendre pas le

nombre, elle «réveille» simplement en elle-même l'idée de nombre qu'elle porte.

Ch.5 Qu'en est-il donc des hypothèses proposées ? L'examen reprend au chapitre 5. Mais la démarche de Plotin est fort sinueuse. Elle est interrompue par des remarques adjacentes, peut-être des objections d'auditeurs : ainsi en 5, 14 : «ce n'est pas ainsi que nous formons le 10». Et Plotin use de cette remarque pour opposer le simple compte, dans lequel les unités discrètes demeurent en leur dispersion préalable, et le nombre intelligible où le multiple se rassemble en un. Ou bien encore, plus loin, en 5, 18-22 : pourquoi le blanc qui n'est qu'un aspect des choses n'aurait-il pas, en elles, son existence ? Plotin réfute l'argument, puis reprend le développement interrompu.

Il est aussi d'autres raisons à la difficulté de ce chapitre 5. Plotin y envisage donc les rapports possibles de l'idée et du nombre. Si les deux termes étaient eux-mêmes définis, le problème serait clair, à défaut d'être simple. Or, du nombre dans l'intelligible, nous savons seulement qu'il n'est pas nombre du compte, puisque les nombres du compte sont, selon les indications du chapitre 2, images, reflets des nombres réels. Nous savons aussi, grâce à l'objection citée plus haut, que le nombre intelligible est doué d'une certaine cohésion interne. Nous savons qu'une juxtaposition d'unités ne fera jamais un nombre. Mais le nombre arithmétique, souvent défini comme *σύστημα μονάδων*, ne pourrait-il pas relever des mêmes critères ? Quel est son rapport avec le nombre intelligible ? Cette incertitude où nous demeurons à l'égard du sens du nombre intelligible, (c'est-à-dire du nombre *qui est dans* l'intelligible, car «intelligible» jusqu'ici ne qualifie pas le nombre, ne l'éclaire pas, il le situe simplement), n'est pas levée par une indication quelconque sur le sens de la pluralité dans les idées elles-mêmes. Nous ne pouvons savoir quelle conception du nombre, ou quel rapport avec le nombre, les idées exigent *par leur nature même*. Plotin envisage qu'elles soient «hénades» (5, 6), ou bien semblables à un composé – *σύνθετον* – (5, 9), sans écarter aucune hypothèse en raison d'une exigence essentielle.

Il faut donc reconnaître que ce chapitre 5, au moins jusqu'à la ligne 25, est purement dialectique au sens aristotélicien du terme. On y examine les conséquences d'affirmations successives sans référence aucune à l'apodictique d'une vérité.

Pourtant, comme par incidence, à la ligne 25, le ton change. Une exigence essentielle est énoncée : «l'accident doit être quelque chose (*δεῖ τι εἶναι*) avant d'être un accident». Cette modification dans le mode du discours nous semble marquer une articulation plus importante que celle des thèmes. Cependant, cet apport de

vérité est obscurci par les mots mêmes employés, tel ce terme *συμβεβηκός* dont la résonance aristotélicienne produit une gêne. Plotin ne dit-il pas ailleurs que, dans l'intelligible, la notion d'accident n'a pas de sens ? Comment l'entendre ici ? Comment interpréter ces références aristotéliciennes qui apparaissent non seulement dans les termes employés mais aussi dans les thèmes (ainsi en 5.2 : homme est aussi *un* homme), dans les exemples (le blanc est-il toujours un accident ?).

Examinons l'argumentation de ce chapitre 5. Plotin réénonce la première hypothèse : «le nombre est-il un accompagnement et comme un aspect de chaque essence ?». Mais l'exemple qu'il en donne «l'homme est aussi *un* homme» conduit à une impasse. En effet, si chaque idée est *une* idée, on obtient une poussière d'unités (*ἑνάδες*) et non pas un nombre, et même si l'on envisage «l'ensemble des intelligibles» et «l'ensemble du nombre», la difficulté ne s'évanouit pas, car le tout ici n'est qu'une figure de l'unité. Le nombre ne peut donc être aspect de l'être à partir de cette correspondance entre l'être et l'un.

Faut-il alors que le nombre soit expression de la pluralité interne de l'idée ? Celle-ci devient en ce cas un composé (*σύνθετον*) de puissances liées. Plotin ne prend pas à son compte cette proposition encore qu'elle renvoie très exactement au thème et aux expressions de VI. 9. 2 où il est dit que «chaque idée est composée de plusieurs choses (*εἶδος τε γὰρ ἕκαστον ἐκ πολλῶν καὶ σύνθετον*) ou bien encore que «ses parties multiples sont liées en une unité» (*συνδεῖται ἐν τὰ πολλὰ ταῦτα*), et même que «les idées ne sont pas unes; elles sont plutôt des nombres, aussi bien chaque idée particulière que l'idée totale» (*οὐδὲ γὰρ ἡ ἰδέα ἕν, ἀριθμὸς μᾶλλον καὶ ἑκάστη καὶ ἡ σύμπασα*).

Mais le souci de Plotin n'est pas ici d'acquiescer à la pluralité interne de l'idée, pas plus qu'à la pluralité de l'ensemble de l'intelligible. Ce sont thèmes reconnus. Ce qui importe, c'est *d'examiner quel statut un tel point de vue accorde au nombre.* Et c'est là que le bât blesse, car ce n'est pas dans cet aspect-nombre de chaque idée que Plotin peut reconnaître «le nombre véritable». D'où la question : le nombre, dans ce cas, aura-t-il encore une existence ? N'en fera-t-on pas plutôt un accident ?

Car si la recherche de Plotin, par l'éventail même des possibilités qu'elle a ouvert, semble, à cet égard, dépourvu de préjugés, Plotin n'en vise pas moins, justement en explorant ces alternatives logiques, à fonder l'affirmation assurée au chapitre 2 : il y a des nombres dans l'intelligible, dont les nombres du compte

ne sont pas des reflets. Or, s'ils sont dans l'intelligible, ils sont des êtres, ils ont une *οὐσία*, ce que ne leur assure pas le point de vue de l'«aspect». C'est ainsi que Plotin retrouve l'opposition aristotélicienne : le nombre alors n'est pas *οὐσία*, il est plutôt (*μᾶλλον*) accident. Ce dernier terme vaut en ce qu'il sanctionne le caractère inessentiel du nombre à l'égard de la complétude de l'essence en tant qu'essence. Il n'en connoterait que l'aspect plural [14]. Mais c'est ici que le caractère approximatif du vocabulaire va précisément être fécond. *C'est en effet par l'intermédiaire du terme συμβεβηκός* que *Plotin met en question la première hypothèse, montre qu'elle conduit nécessairement à la troisième, c'est-à-dire à l'affirmation du nombre existant par soi.* En effet, lorsqu'un interlocuteur (fictif) proposait de convertir «l'aspect des choses» en «existence dans les choses», et cela en s'appuyant sur l'exemple du mouvement qui est à la fois *de* l'être et *dans* l'être, Plotin ne pouvait que refuser le raisonnement, car entre nombre et mouvement, l'analogie est évidemment fausse, le mouvement étant genre de l'être, *οὐσία* de droit, tandis que le nombre manque de cette *οὐσία* dont il n'est encore qu'un aspect. Aussi le terme de *συμβεβηκός* prend-il toute son importance; il est à la charnière du raisonnement, il introduit le second moment (5, 25 à 40) dans l'examen de cette première hypothèse, il indique la méthode par laquelle la notion d'aspect sera dépassée et fondée. Dans la querelle des platoniciens à l'encontre d'Aristote, il était en effet très banal de poser que si, à un certain niveau, le blanc, par exemple, est accident, (et l'on dit : Socrate est blanc), cette affirmation toutefois n'est dicible, et ce statut d'accident n'est possible que par la préexistence du blanc en soi, *τὸ ὄντως λευκόν*. Plotin transpose alors le raisonnement à l'intérieur de l'intelligible : tout ce qui est attribué à un sujet, fut-ce comme accident, doit exister préalablement (*πρότερον*) par soi, pour que l'attribution soit possible. Apparemment, l'existence du nombre intelligible est assurée. Ce raisonnement présente un schéma si simple et si facile (trop facile) que Plotin l'appliquera aussitôt à la seconde hypothèse (5, 41-51), celle du coengendrement de l'idée et du nombre pour en déduire, non sans négligences, la préexistence nécessaire du nombre.

Pour notre part, cependant, nous n'hésiterons pas à dire que Plotin est ici dans une impasse. Et la rupture avec le thème du nombre qui s'opère au chapitre suivant, le retour aux considéra-

14. *Ibid.*, 5, 12. Il apparaît ici que Plotin attend du nombre autre chose que cette connotation de la pluralité. Un peu plus loin (en 5, 15-16), il affirme que le nombre véritable ne peut être un ensemble d'unités discrètes. Pour être véritable, il doit avoir une fonction unifiante. Ce thème ne trouvera son explicitation qu'au chapitre 16.

tions familières sur la nature de l'intelligible, apparaissent comme une confirmation de notre soupçon. Aussi n'insisterons-nous pas sur la faiblesse de certains raisonnements partiels (5, 42 à 46 en particulier). Nous remarquerons pourtant que dans l'ensemble de l'argumentation, *l'exemple le plus fréquent est celui de l'un*, considéré ici comme un nombre ; si bien que Plotin, après avoir fondé son raisonnement sur certains caractères pourtant propres à l'un (être, par exemple, le κοινόν de toutes les idées), généralise et accorde à la décade les mêmes privilèges de l'existence préalable par soi. Des autres nombres, il n'est pas question – *comme si, par une réminicence pythagoricienne, Plotin ayant traité du premier et du tout* (la décade est nombre parfait), *pensait avoir traité des nombres*.

Mais revenons aux conclusions du chapitre 5 : Plotin parvient à un pythagorisme platonisant, celui-là même qu'Aristote pouvait si aisément caricaturer : préexistence des nombres idéaux, de l'un à la décade, et participation des idées aux nombres. Les idées sont alors des dyades, triades, etc. Qu'est-ce à dire ? L'intelligible en est-il mieux assuré dans sa nature propre ? Les nombres présentent-ils mieux ainsi les qualités requises pour être véritablement ? Les idées sont plutôt dispersées qu'unifiées par leurs qualifications numérales, et les nombres sont également juxtaposés à un niveau prétendument supérieur : il y a dyade, triade, mais quel lien entre ces formes ? Quelle nécessité les pose et les unit ? La méthode d'élévation qui s'est fondée sur la notion d'accident se révèle n'être qu'un mécanisme trompeur par lequel Plotin substitue simplement au terme συμβεβηκός le terme d'οὐσία. L'analyse de la proposition prédicative n'a conduit qu'à une poussière de termes isolés. Aussi Plotin réenracinera-t-il sa réflexion, aux chapitres suivants, dans la contemplation de la vie du Tout.

2. 1. 2. – *La structure de l'intelligible : l'être, l'intellect, le vivant-en-soi* (ch. 6, 7 et 8)

Ch. 6 Une nouvelle méthode d'analyse prend donc au chapitre 6 son origine, et c'est elle qui nous mènera à la découverte du nombre primordial. Il faut donc considérer comme un ensemble les chapitres 6, 7, 8, car Plotin, en reprenant l'examen de l'intelligible lui-même, y dépasse les apories dialectiques qu'une méthode trop strictement grammaticale avait soulevées.

L'intelligible n'est plus ici un ensemble d'idées. Pour le réassurer dans sa suffisance et sa complétude, Plotin en marque les trois caractères fondamentaux, ceux qu'exprime la triade Etre-Vie-Pensée [15].

15. Sur les origines de cette triade, et son importance dans la pensée de Plotin, cf.

Tout d'abord, *l'intelligible est οὐσία* (6, 5-19), et toute pensée qui le vise le présuppose. Il n'est pas de notion, de recherche de définition, qui, sous peine d'absurdité, ne contienne pas, dans son mouvement même, l'affirmation que son objet la précède dans l'être.

Ensuite, (6, 19-30), cette essence intelligible est *intellection de soi*, et, si l'on affirme que «la connaissance est identique à la réalité», ce n'est point pour accorder à *notre* connaissance un droit sur la réalité elle-même. Car il faut distinguer, de notre connaissance incertaine qui est seulement visée et désir de la chose même, cette transparence à soi grâce à laquelle l'intelligible est tout à la fois *νοητόν* et *νόησις*. Ainsi, loin d'être posée par notre pensée, les «idées» telles que *mouvement* ou *justice* représentent l'acte même de l'essence qui, dans sa spontanéité propre, se donne ces déterminations.

En conséquence, il ne saurait être question de considérer comme des entités séparées tout ce que, par facilité et goût pour la distanciation, notre pensée pose à part.

ch. 7 Il faut au contraire «concevoir les choses intelligibles en une nature unique, et concevoir une nature unique qui les tient toutes et en quelque sorte les enveloppe» (7, 1-2). Ce *thème de l'«enveloppement»* appelle, par l'intermédiaire d'une citation du *Timée* (30 c et 31 b) («le vivant total est celui qui embrasse en lui-même tous les vivants»), le thème de la *Vie*, dernier caractère de la triade. L'intelligible apparaît alors dans la perfection de son être, comme totalité vivante et pensante capable de susciter l'amour de l'âme et de tous les êtres qui lui ressemblent (7, 11-14).

Les trois aspects ou moments de l'intelligible sont ainsi posés. Et sans doute peut-on remarquer qu'*ici l'accent porte sur le vivant total* (*αὐτοζῷον*) *et non sur la Vie* (*ζωή*); et que nous sommes renvoyés au *Timée* plus qu'au *Sophiste* [16]. Il en résulte une variation dans l'ordre des termes : le vivant succède à l'intellect au lieu de le précéder. Car le vivant est ici l'englobant, donc le terme dernier, et l'intellect, qualifié par son mouvement, lui est supérieur. Sans préjuger de la portée de cette modification, nous pouvons dire que le schéma directeur, *en son sens*, est respecté : l'être (premier moment), par son mouvement (second moment), se constitue en déterminations, lesquelles (troisième moment) tissent ensemble l'unité et l'harmonie du Tout.

Ch. 8 Nous parvenons ainsi au chapitre 8, qui récapitule d'abord

Pierre Hadot : «Etre, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin», in *Les sources de Plotin*, p. 107 à 157.

16. Cf. P. Hadot, *op. cit.*, p. 108-110.

les données des deux chapitres précédents. Mais Plotin poursuit son propos : il reprend le problème du nombre et parvient à «*situer*» *le lieu de son surgissement* : ce n'est pas dans le vivant, ce n'est pas non plus dans l'intellect, que le nombre véritable apparaît, c'est au niveau *encore antérieur* de l'être.

Toutefois, le raisonnement qui conduit à cette conclusion si importante pour notre traité, s'avère peu convaincant : les arguments ne sont pas tous énoncés, et ceux qui le sont ne paraissent pas exposés avec suffisamment de rigueur et de clarté.

Reprenons en effet l'enchaînement des propositions en cette fin du chapitre 8 :

– *Si* l'on doit poser dans l'ordre, d'abord l'être (τὸ ὄν), puis l'intellect, puis le vivant,

et si l'intellect vient en second, car il est acte de l'essence (οὐσία), ...

– *alors* le nombre ne correspond pas au vivant, car il y a, avant lui, une et même deux choses,

ni à l'intellect, car avant lui il y a l'essence (οὐσία), qui est un et plusieurs.

(La conclusion positive : alors le nombre correspond au niveau de l'être, fera l'objet du chapitre 9).

De toute évidence, cet enchaînement de propositions ne configure pas un raisonnement irréprochable. Il suffirait d'observer que les, ou plutôt *la* prémisse, ne permet pas de déduire quoi que ce soit sur le nombre, puisqu'elle ne comprend pas ce terme et ne nous livre aucune donnée sur le rapport existant entre le nombre et la suite être-intellect-vie. (Et l'on ne tiendra pas pour une indication numérique l'affirmation que l'intellect vient en second !). Si, donc, cette suite être-intellect-vivant n'implique pas plus de détermination numérique que, par exemple, une séquence du type graine-tige-feuille, nulle conclusion n'est possible. Et lorsque Plotin reprend les données de l'ordre en les présentant comme justification de ses conclusions («car avant lui déjà il y a une réalité et même deux...», «car avant lui, il y a l'essence...»), l'explication manque évidemment de force, puisque le rapport entre cet ordre et le nombre demeure inexpliqué.

Mais pouvons-nous ne pas nous arrêter à ce constat de stérilité ? Pouvons-nous restituer la ou les propositions intermédiaires absentes ?

Tout d'abord, les raisons données par Plotin pour faire remonter le nombre du vivant à l'intellect, et de l'intellect à l'*οὐσία*, impliquent que sa recherche vise non pas le nombre en général, mais le nombre en son premier surgissement, le nombre πρώτως. Et l'on voit bien qu'il établit une correspondance *entre le premier*

terme et le premier nombre. La question devient : sur quel critère fonde-t-il cette correspondance, et même, au préalable, sur quel critère fonde-t-il l'*ordre* être-intellect-vivant ?

En effet, et dans ce même chapitre, ces trois termes représentaient trois aspects, trois qualifications croisées de la nature unique de l'intelligible ; et nous pouvions lire que l'*οὐσία* est « de toutes les choses la plus vivante et la plus intelligente » (8, 11-12).

Si donc, être-intellect-vivant représentent trois aspects d'une même réalité, ou même trois moments d'un même déploiement, *peut-on compter un, deux, trois*, et constituer chaque aspect ou moment comme s'il était une réalité séparée ? N'est-ce-pas là l'erreur signalée par Plotin lui-même, et qui consiste à prendre les distinctions du compte pour des nombres réels ? Les termes du raisonnement ne permettent pas de supposer que Plotin met en doute la signification ontologique des séparations de termes. Et pourtant, en écrivant que l'intellect est « acte de l'essence », ne suggère-t-il pas l'impossibilité de séparer intellect et essence ? Et si l'essence est un et plusieurs, n'est-ce-pas grâce au mouvement de l'intellect qui la déploie en déterminations ? Et ce déploiement n'est-il pas aussi la vie ? L'intelligence, écrit Plotin dans le traité *Sur l'origine des idées*, peut bien se mouvoir en demeurant toujours semblable à elle-même, elle n'est cependant nullement identique à soi et une dans ses parties ; en sorte que le mouvement qui est le sien, nous pouvons dire d'où il part et où il va, mais pour l'intermédiaire, nous devons nous abstenir de le décrire linéairement ou « corporellement », c'est-à-dire « semblable à lui-même et sans variété ». « Qu'aurait-il alors de vénérable ? S'il ne présentait aucune différence, si nulle altérité ne l'éveillait à la vie, l'intelligence n'agirait pas ; et un tel état ne se distinguerait pas de l'inactivité » [17].

Il convient de reconnaître cependant que, si l'ordre considéré ici n'était pas celui de totalités séparées, de totalités hiérarchisées, le raisonnement n'aurait plus de sens. Ainsi, la triade qui évoquait l'implication réciproque des aspects de la réalité intelligible – en systématisant les caractères que Platon attribuait au *παντελῶς ὄν* dans le *Sophiste* –, cette triade tend à être écartée ici, et métamorphosée, comme le note justement Pierre Hadot, en une « *triplicité de plan* » [18] au sens de la réalité intelligible. Et cette transformation est issue, cela paraît évident, de la considération

17. VI 7 [38] 13, 10-12.

18. *Op. cit.*, p. 118. Nous indiquons les éléments du problème que constitue le changement de la triade Etre-Vie-Pensée en cette autre Etre-Intellect-Vivant. Cette question sera reprise plus loin au ch. IV, in « Nombre et mouvement processif ».

du vivant total que décrivait le *Timée*. C'est à la faveur de son rappel, en effet, que peut être introduit le thème de l'englobant, du tout qui embrasse ses parties et peut alors être caractérisé par leur nombre.

La vie, jusqu'alors, désignait une modalité de l'être, mouvement interne, animation autonome, et trouvait son contraire dans l'immobilité de la mort – car «l'être n'est pas un cadavre» [19]. C'était là, entre autres connotations, un moyen de marquer la suffisance de l'être intelligible et incorporel à l'égard de toute pensée humaine et de toute existence matérielle. L'intelligible vivant se soutient de lui-même dans l'être. C'était également, pour Plotin, indiquer une certaine structure de l'intelligible : les communications qui relient les idées entre elles forment un réseau infini de relations, et Plotin ne craint pas d'affirmer conjointement le nombre fini des idées et l'infinité des parcours possibles entre elles, en évoquant le caractère inépuisable de la vie.

En revanche, lorsque survient la considération du *vivant total* qui embrasse tous les vivants, *une mutation s'effectue*, dont le sens paraît dépasser de beaucoup celui d'une simple variation morphologique. Pour Pierre Hadot, «l'exégèse du *Timée* 39 e rejoint finalement celle du *Sophiste* 248 e» [20]. Est-ce sûr ? Nous n'en sommes, pour notre part, nullement convaincus. Avant que l'examen de l'ensemble du traité ne nous permette de fonder notre opinion, présentons ici quelques remarques.

La transformation de ζωή en ζῷον comporte en effet des incidences d'ordre sémantique, logique et ontologique. Lorsque Plotin parle de vie, ce terme renvoie à une certaine conception, ou intuition, de l'intelligible et des relations qui unissent ses éléments. En revanche, le terme de vivant total prend pour référence la notion commune, quasi biologique, de vivant de cette terre : de l'homme au feu, la place est prête pour les idées de tout ce qui habite le monde. Peut-on dire que l'idée de vie est, ici et là, la même, et qu'elle commande le groupement de tous les êtres dans le grand vivant ? Assurément non. L'idée de vie est trop peu définie en elle-même pour assumer un tel rôle. *Elle devient alors nécessairement dépendante de quelque complexe sémantique susceptible de la contenir*, ici l'intelligible et là notre univers, ou, au sens propre, la biosphère. Quant aux transformations d'ordre logico-ontologique, elles s'expriment assez clairement dans le changement de statut entre les deux termes : la vie étant qualification de l'intelligible, indication même de structure, *le vivant sera sujet*

19. IV 7 [2] 9, 23 : V 4 [7] 2, 44.
20. *Op. cit.*, p. 119.

et substrat de ses déterminations. Il devient dès lors une substance qui porte ses éléments ou ses différenciations internes. On aperçoit toutefois à quel point ce surcroît de dignité est mal préparé à s'accorder avec la pauvreté sémantique ou la dépendance sémantique que nous observions plus haut, car ce grand vivant ne peut qu'être conçu à partir de ce qu'il englobe, tout comme un macrocosme à partir des microcosmes qu'il contient.

Il reste que, même privée d'un soutien sémantique, l'indication formelle de l'englobement demeure la plus prégnante : par elle, en effet, un lien peut être tracé entre l'intelligible et le nombre. *En tant qu'il est un tout comprenant ses parties, le vivant est susceptible d'être affecté d'un nombre* : l'ensemble qu'il représente possède, de droit, un cardinal. Et – comme par contamination – les autres termes vont devenir à leur tour des totalités ayant leur nombre propre.

Ainsi, *la réification de l'ordre tend à produire une hiérarchie d'ensembles doués chacun d'un nombre cardinal.* L'ordre, et le nombre ordinal qui l'exprimait, trouvent par là leur correspondance dans une série de quantités croissantes. Et la relation : *avant* sera en réalité, au cours du raisonnement, pensée comme équivalant à : *moins nombreux*. Equivalence qui, en toute rigueur, eût dû être énoncée parmi les prémisses.

Encore faudrait-il expliquer pourquoi, si l'on cherche à quel niveau de réalité correspond le nombre, on lira mieux sa nature dans un ensemble moins nombreux. Pourquoi serait-ce en considérant cinq plutôt que quinze, que l'on déterminerait mieux ce qu'est le nombre ? Plusieurs raisons se nouent ici ; elles ne sont nullement arithmétiques, à tout le moins quand l'arithmétique est simplement elle-même. Nous disions que le but de la recherche était le nombre πρώτως, c'est-à-dire le nombre en sa manifestation première. Ce qui est cherché, ce n'est donc pas la nature du nombre, mais le lieu primordial de sa présence. Et ce n'est pas le nombre en soi, le nombre pur de tout rapport avec autre chose que soi, qui fait question, mais : quelle est la première multiplicité dans l'ordre de la procession des êtres ?

L'idée de *procession* est ici fondamentale, car elle est le schème selon lequel il est possible de penser un *certain parallélisme d'allure entre le déploiement des intelligibles et le déploiement du nombre.* Sans doute est-il inutile de rappeler ici l'une des plus célèbres définitions néo-pythagoriciennes du nombre, que l'on trouve presque identique chez Théon de Smyrne et Moderatus de Gades ; mentionnons-la toutefois, en raison de son application immédiate à notre problématique : le nombre est une « progression de multiplicité (προποδισμός) qui prend son origine dans l'unité,

et une régression (ἀναποδισμός) qui trouve son terme dans l'unité»[21]. Double mouvement, qui rencontre directement son correspondant analogique dans la procession de l'Un vers les êtres et dans la conversion des êtres vers l'Un. Mouvements dans lesquels la multiplicité et la complication interne des êtres varient en raison directe de leur éloignement à l'égard du Principe. Ces propositions sont à la fois fondamentales et banales pour le néoplatonisme. Mais il peut être intéressant de noter que, pour Plotin, l'accroissement des nombres est pensé en termes de procession, puisque, dans le traité *Ce qui est un peut être partout*, nous trouvons les termes προϊόντα ou προϊόντος pour décrire le surgissement des nombres à partir de ceux qui les précèdent[22].

Ainsi, *remonter l'ordre processif, c'est aussi remonter l'ordre des nombres*. Mais il nous faut bien remarquer que les nombres sont ici les indices de pluralités intelligibles, et qu'il ne s'agit pas dans ce texte de séparer le nombre de ce dont il est nombre, comme Plotin le faisait crûment au cours du chapitre 5. Au contraire, cette *imbrication des êtres et des nombres* va précisément devenir la question centrale des chapitres suivants. Plotin ne la mettra plus en question jusqu'à la fin du traité. Il la désignera plutôt comme ce qu'il lui reste à éclairer et à justifier.

Avant de clore enfin ce long détour, et pour rappeler le problème que soulève l'ordre être-intellect-vivant, nous indiquerons simplement que les perspectives dans lesquelles apparaissent Ζῷον et Ζωή nous semblent, à ce point de notre étude, divergentes. Un peu comme s'il y avait deux exigences non (encore ?) accordées : l'une de l'implication et de la co-présence des aspects de la réalité; l'autre, de leur sériation hiérarchique. Dans la suite, nous retrouverons ces deux exigences alternées, et le problème qu'elles nous contraignent à poser.

2. 1. 3 – *L'être et le nombre coengendrent les êtres* (ch. 9 et 10)

Ch. 9 A préciser la nature de l'intelligible, il est donc apparu que la multiplicité première se manifestait au moment où l'essence se faisait plusieurs. Nous disons «multiplicité première», et Plotin dit «nombre». C'est en effet l'un des buts de ce chapitre, que de montrer que tout déploiement vers le multiple s'opère sous l'emprise du nombre.

Mais remarquons tout d'abord la manière dont Plotin, au point où nous sommes parvenus, énonce le problème : «il reste

21. Théon de Smyrne, éd. Hiller, p. 18, 3-5.
22. VI 4 [22] 4, 19-22.

à considérer si l'être a engendré le nombre par la division de lui-même ou bien si le nombre a divisé l'être» [23]. La perspective est ici nettement processive. Il ne s'agit plus, comme aux chapitres 4 et 5, de percevoir une série d'éventualités, mais plutôt de *tenter de suivre*, autant que faire se pourra, *le mouvement même de la procession, par lequel l'intelligible se différencie*. Aussi le thème-clef est-il celui de l'*engendrement*.

Nous pouvons donc passer rapidement sur le début de la recherche (9, 5-11) : Plotin y reprend le problème de la substance du nombre, qui devrait avoir déjà trouvé sa solution au chapitre 5. Cette reprise signifie seulement que Plotin, loin de se maintenir dans le cadre des hypothèses du chapitre 4, reconstitue une problématique mieux adaptée à l'état actuel de sa recherche. On voit revenir les vieilles questions, mais plus vite résolues, autrement orientées. Et si l'on parle encore de «deux», de «trois», il y a là comme la réapparition quasi anachronique de termes issus d'un autre temps de l'enquête : de même que Plotin a dépassé la considération pluraliste des idées pour saisir l'intelligible dans sa totalité et son unité originaire, de même *désormais les nombres singuliers importent moins que* le *nombre* : est-ce *le* nombre, demande Plotin (9, 2-3), qui a divisé l'être ? Et que signifie ce singulier ? Lorsqu'il en était fait précédemment usage – par exemple en 4, 10 ; 4, 20 ; 5, 1 –, en alternance, du reste, avec le pluriel – comme en 4, 1 sq. – ce singulier avait valeur collective, et le nombre signifiait un ensemble sériel, puisqu'il fallait rendre compte non seulement de la possibilité de *un*, ou de *tout*, mais aussi de deux, trois..., sans aller bien sûr à l'infini. Désormais, si *le* nombre prend le rang de principe, le singulier implique un tout autre sens, lequel s'affiche clairement en 9, 1-13 : «si ce qui est (*τὸ ὄν*) est parce qu'il est un, et si ce qui est deux parce qu'il est deux, l'un précèdera l'être, et le nombre, les êtres».

Ainsi, dans le parallélisme, ou, plus précisément, dans l'analogie :

$$\frac{\text{un}}{\text{être}} = \frac{\text{nombre}}{\text{êtres}}$$

23. Il conviendrait ici d'opérer un rapprochement entre le début du chapitre 9 et le deuxième traité des *genres de l'être*, où le problème de la pluralité des genres est envisagé d'un autre point de vue, plus fidèle au *Sophiste*. En VI 2 [43] 7 en effet, la nécessité des cinq genres s'impose par un appel réciproque des termes, donc par une exigence des essences, et non par l'emprise du nombre. Nous examinerons plus loin, chapitre III, dans quelle mesure ces deux analyses sont compatibles. Notons également, en ce début de chapitre, l'ambiguïté du terme *οὐσία* qui est à la fois ce qui se divise (ou est divisé) et l'un des résultats de la division, c'est-à-dire un des cinq genres.

le nombre ne peut plus représenter un ensemble, une collection, même sériée, de nombres. Il a pris *valeur de principe*. Et ce singulier renvoie à une puissance une, *ἡ τοῦ ἀριθμοῦ δύναμις* (9, 26); et cette puissance n'est pas au niveau de la pluralité qu'elle engendre, elle lui est antérieure.

Dès lors, il semble impropre de poser ici à Plotin les objections que lui-même avait soulevées en V 5[32] 4, et qu'il reprendra dans le deuxième traité *Des genres de l'être* [24] : les nombres sont-ils une série de termes sans élément commun, ou bien sont-ils une certaine forme d'unité, cette forme les caractérisant tous ? Ou encore, est-il possible de parler de «genre» dans une série de termes successifs ? Ces diverses questions tendent ici à être écartées pour deux raisons essentielles. Tout d'abord, elles prennent pour terrain d'application la pluralité des nombres singuliers, et ce n'est qu'*après coup* qu'elles tentent d'en saisir l'unité, que cette unité soit celle d'un genre ou celle d'une origine. Ce faisant, elles se situent à l'intérieur des nombres qui ne sont que nombres, disons plus simplement des nombres arithmétiques, et cela ne correspond aucunement à l'effort de pensée qui trouve à s'exercer dans le présent traité.

En effet, si Plotin parle ici d'engendrement, c'est dans la mesure où il se place *antérieurement* à la multiplicité sériée, et qu'il tente d'en saisir le principe. *Le* nombre, tel qu'ici évoqué, n'est donc nullement le genre ou la forme de tout nombre, mais bien la *règle de déploiement* à laquelle obéit une multiplicité ordonnée. Et encore le terme de «règle» est-il trop mathématique : il évoquerait peut-être la raison d'une série, arithmétique ou géométrique par exemple. Or, le souci de Plotin est différent. Il tente de montrer que, s'il y a engendrement, le nombre n'est pas extérieur au mouvement créateur; il en est inséparable, car l'*engendrement est un mouvement animé par la nécessité*, et qui donc ne produit pas «au hasard» [25]. Ainsi, lorsque plusieurs êtres sont advenus, leur nombre est accidentel, ou aspect second, pour celui seul qui les

24. VI 2 [43] 10, 32 sq.; 13, 7 sq.

25. Nous rencontrons une obscurité dans les lignes 17 à 21 de ce chapitre 9 : à quel sujet réel peut-on faire correspondre ce qui engendre un homme, un cheval ou un chien ? En nous aidant d'un passage parallèle, en VI 7 [38] 8, où les mêmes exemples sont repris, nous supposons qu'il s'agit de l'intellect ou de la nature. Mais en ce cas, il est difficile d'accorder de tels sujets avec les paroles qui leur sont prêtées : «Je dois avancer jusqu'à un, puis passer à un autre un et produire deux...». En effet, dans ce passage où Plotin semble vouloir dire l'inséparabilité de l'engendré et de son nombre, il accentue au contraire la séparation en parlant d'un et de deux, et ajoute même la distinction de celui qui produit et de ce qu'il produit (*μετ'ἐμοῦ καὶ ἄλλο ποιητέον*). De telles indications vaudraient pour une fabrication à plus juste titre que pour un engendrement. Elles restent surprenantes chez Plotin, qui a su si nettement (en V 8 [31] 7 par exemple) distinguer

considère de l'extérieur; tandis que le mouvement qui les a portés véhiculait ce nombre en toute nécessité. « Les êtres ne sont pas nombrés du simple fait qu'ils sont venus à l'existence mais... ils sont venus à l'existence autant qu'il en fallait » (ὅσα ἔδει) (9, 22).

Nous nous trouvons ici, sans doute, devant la mieux marquée des *conjonctions entre les influences pythagoricienne et stoïcienne*, car le tout intelligible est bien un vivant dont l'engendrement ne saurait se laisser décrire au moyen de catégories logiques. Il est issu de l'être comme le vivant de la semence; et cependant, son développement est régi par le nombre; elle l'implique au contraire, si le nombre représente non pas un compte, mais une *rigueur interne* que tout être doit assumer pour atteindre à sa perfection du vivant. Aussi pouvons-nous discerner, dans cette thématique plotinienne, une transposition, dans l'intelligible, de ce qui valait pour l'âme du monde dans le *Timée* de Platon. Les proportions assuraient là-bas la cohésion du monde et son enveloppement par l'âme. Ici, le nombre assure la cohésion de l'intelligible et son enveloppement par l'un, car seule une totalité parfaite et harmonieuse est capable de requérir l'Un pour principe. Aussi ne faut-il point mettre trop en relief les expressions plotiniennes qui assimilent le nombre au cardinal de l'ensemble intelligible. Le « nombre total » (9, 23) n'est pas une quantité, sinon, dirions-nous, par accident, et sur un mode imaginaire : car est-il quelque intelligence qui puisse les compter ? Il signifie que la totalité correspond à une nécessité, à une rigueur, dans son ordonnance, et non dans son compte.

Si *le nombre est ainsi le principe selon lequel l'être se déploie en êtres*, il apparaît en diverses figures qui correspondent aux moments de ce même déploiement. *Il n'est nullement ici un principe numérique qui engendrerait sa propre série*, mais le principe de

le caractère analytique du processus de fabrication et l'allure unitaire, antéréflexive, de tout mouvement créateur (cf. le même thème en VI 7 [38] 1, 28-32). Aussi avons-nous centré le passage sur l'opposition νοῇ (ligne 15) – γεννώῃ (ligne 16-17), qui commande l'opposition du nombre pensé après coup (ὕστερον, lignes 15 et 17) et du nombre présent avant le surgissement de la chose. A l'égard de cette double opposition, la distinction fabrication-création devient seconde. Toutefois une imprécision demeure, qui, par ces lignes, est accentuée au lieu d'être levée : nous ne savons toujours pas si le nombre distinct du compte, exigence essentielle pour le surgissement des êtres, existe en tant que *nombre* à part des formes (ce qui était la tendance du chapitre 5), ou s'il est seulement la *puissance* qui anime leur déploiement et s'explicite en elles. Les lignes 21-22 seraient plutôt en accord avec la première hypothèse. La suite du chapitre insiste en revanche sur le nombre comme puissance d'engendrement qui se manifeste dans ce qu'il promeut. La difficulté n'est jamais attaquée de front par Plotin. On peut estimer que le début du chapitre 10, avec la notion d'esquisse (προτύπωσις) offre l'éventualité d'une conciliation, ouvre une voie moyenne entre les branches de notre alternative.

développement fini qui participe avec l'être à l'engendrement des êtres. «N'est-il donc pas possible de dire que l'être est nombre unifié; les êtres, nombre déroulé, l'intellect, nombre mû en lui-même, le vivant, nombre enveloppant ?» [26]. L'intelligible présente en chaque mode de développement un mode du nombre. Et nous retrouvons dans ce passage une argumentation bien propre au néoplatonisme. *Il semblait*, aux premières étapes de la recherche, *qu'il fallait choisir entre les divers rapports des idées et des nombres*, qu'il fallait exclure. En réalité, *il suffit de les situer*, de les ordonner, car ils ne sont que les moments d'un même développement. Si les nombres peuvent être lus dans les forces comme après coup (*première hypothèse*), c'est parce que le nombre les précède comme leur règle (*troisième hypothèse*). Mais loin de leur être extérieure, cette règle est une puissance qui s'actualise dans le développement qu'elle promeut. Si bien qu'idées et nombres simultanément s'engendrent (*seconde hypothèse*). Et si les nombres peuvent apparaître également comme postérieurs aux idées (*quatrième hypothèse*), c'est par l'effet de cette distanciation qui sépare dans l'image ce qui était réellement uni. Ainsi, le nombre monadique (9, 35), composé d'unités, est «image du premier», dont il a perdu la substantialité : il en est le squelette numérique devenu quantité.

N'est-il pas évident, à présent, que le chapitre 1, dans l'opposition quasi morale qu'il traçait entre l'Un et le multiple, dans l'affirmation d'une contrariété trop simple entre le resserrement dans l'unité et l'éparpillement du multiple, présentait une vue partielle, et finalement trompeuse, de la pensée plotinienne ? Un et multiple ne s'excluent pas comme bien et mal. Et la puissance à l'œuvre dans le déploiement de l'Un-Etre, c'est-à-dire de l'*οὐσία* n'est pas le pouvoir dissolvant du multiple, mais la puissance régulatrice et englobante du nombre. Un et multiple s'opposaient au premier regard, comme le fini et l'infini dans le *Philèbe*. Poser le nombre en principe, c'est, tout au contraire, refuser de voir dans tout développement le résultat d'une lutte et d'un équilibre entre deux forces antagonistes [27], puisque *le nombre est*, indivisiblement, *principe d'un déploiement fini*, d'un déroulement qui porte en lui-même l'exigence de sa fermeture, c'est-à-dire de sa perfection. Sans doute le terme de «nombre» peut-il nous paraître équivoque ou obscur, si nous lui associons encore quelque pouvoir de croissance indéfinie. Mais Plotin, lui-même, en reprenant une formule

26. VI 6 [34] 9, 29-31.

27. Le nombre joue donc, ici, à lui seul, le rôle que Proclus, reprenant plus strictement le *Philèbe*, attribuera à deux principes opposés : le *πέρας* et l'*ἄπειρον*.

pythagoricienne – c'est dans le nombre que les êtres ont «leur source, leur racine et leur principe» [28] –, nous invite à rappeler une pensée pour laquelle un nombre (le dix) peut être à la fois parfait et englobant, pour laquelle, en conséquence, *l'indéfini n'est point inéluctablement lié au nombre*, n'étant que l'effet de la répétition des nombres primordiaux.

Il était difficile que Plotin précisât davantage le mouvement processif par lequel être et nombre engendrent les êtres. Préciser, c'eût été tenter d'accomplir discursivement cet engendrement. Or, la *dianoia* ne paraît jamais à la mesure de cette production «divine», si ce n'est lorsque Plotin reprend les genres du *Sophiste*. Les essais propres à Plotin, celui par exemple de VI 2 [42] 21, manquent pour le moins de rigueur, sinon de puissance de conviction. C'est que l'intellect particulier ne peut réaccomplir cette genèse des êtres qui reste, comme celle du *Timée* pour Platon, affaire divine.

Ch.10 Aussi le propos du chapitre 10 est-il de confirmer le chapitre 9, à partir d'autres points de vue, et non certes de l'expliciter. Mais ce faisant, il convoie des éléments qui ne lui sont point rigoureusement consonants. Nous distinguons deux moments dans ce chapitre :

– Le premier (lignes 1 à 20) appuie les conclusions précédentes, en montrant que seule l'existence préalable du nombre assure à l'intelligible une structure (un «nombre») nécessaire : ce n'est pas en vertu du hasard, *κατὰ συντυχίαν*, mais en vertu d'un dessein, *κατὰ πρόθεσιν* que l'intelligible est *combien* il est;

– Le second développement (lignes 20 à 51) reprend le thème de l'attribution et de la préexistence nécessaire de l'attribut. Nous avions noté les difficultés auxquelles, à la fin du chapitre 5, ce thème conduisait. Elles ne nous paraissent pas être ici dépassées. Le problème auquel Plotin n'a pas répondu, ou plutôt dont il ne s'est pas délivré, est celui-ci : affirmer un préalable *du* nombre, est-ce affirmer l'existence préalable *des* nombres ? Lorsqu'il écrivait, au chapitre 9, que «l'être est nombre unifié, les êtres nombre déroulé», il optait pour un engendrement processif, *les* nombres se constituant dans le mouvement même de la détermination des êtres. Il écartait donc, du moins pouvions-nous le supposer, l'affirmation d'une existence des nombres particuliers, préalablement à ce mouvement. Or, nous le voyons hésiter [29]. En fait, ce chapitre 10 montre qu'il ne choisit pas clairement entre ces options : et la proposition prédicative est, à notre sens, le piège dont il ne se libère pas.

28. VI 6 [34] 9, 38-39.
29. cf. *supra* la fin de la note 25.

Déjà, le début du chapitre indique un certain retrait à l'égard de la thèse processive du chapitre 9. Il manifeste une tendance à poser un préalable de la mesure, à transformer une force constituante en un système constitué. Déjà, les termes de *παρασκευή*, de *προτύπωσις*, atténuent la valeur instauratrice du mouvement, puisque les êtres sont dits «préparés», quasi «esquissés» dans l'être même.

Mais ce *thème de l'esquisse* nous semble indiquer également une *voie moyenne entre deux extrêmes* que Plotin côtoie tour à tour : d'une part le *surgissement pur* et spontané, de l'autre la *détermination préalable totale* de ce qui survient; d'un côté, le nombre, puissance mystérieuse prenant forme seulement dans ses œuvres, de l'autre, les nombres, essences achevées si complètes en elles-mêmes qu'elles n'apparaissent plus, ailleurs, que par accident. L'image de l'esquisse prend alors valeur de conciliation, même si, n'étant qu'image, elle se donne comme simple suggestion [30].

Ce bonheur d'un *équilibre maintenu entre le mouvement spontané et le respect de la règle*, sans doute est-ce là ce que Plotin vise à suggérer en ce lieu de notre texte. Mais l'image de l'esquisse est vite abandonnée, et se dissout pour laisser place à un exemple quotidien où la mesure dominatrice reprend ses droits. Dès lors, dans le reste du chapitre, le «goût» de la détermination préalable l'emporte, enlevant à la spontanéité processive toute possibilité d'expression.

L'exemple de l'or, en effet, est fort net : l'or devient «tant d'or» lorsqu'on cherche à appliquer (ἐπιθεῖναι), à imposer presque, le nombre à l'or. Et cette application suppose que la mesure est d'avance possédée : *τὸν ἀριθμὸν ἤδη ἔχων*, dit Plotin. En outre, cette mesure n'est pas seulement celle de l'ensemble : il y a mesure pour chaque idée, car chacune est, comme le Tout, du multiple rassemblé. Dans ce passage du *nombre des idées* au *nombre de chaque idée* apparaît l'articulation du chapitre – le moyen, ou l'occasion, pour Plotin, de *réintroduire l'analyse de la proposition prédicative*, et de retomber, aussi, dans les difficultés du chapitre 5.

Plotin, en effet, adopte ici une méthode ascendante : il ne s'agit plus d'assurer le caractère nécessaire de l'intelligible considéré comme totalité finie, mais de justifier l'attribution que nous énonçons à propos de certains êtres ou groupes d'êtres, en disant par exemple : ils sont dix. Il faut donc, comme au chapitre 5, prouver que tout attribut, fût-il accidentel, suppose, est supporté par, une substance qui, préalablement, existe par soi – et qui joue, à l'égard

30. Pour une étude plus précise de la notion d'«esquisse», cf. *infra* ch. IV, 2.3, «Le nombre-esquisse dans les *Ennéades*».

de l'accident, le rôle de cause. La démonstration repose sur un exemple : parler de choses bonnes implique qu'existe antérieurement une nature du bien ; parler des choses « dix » implique qu'existe antérieurement une nature de la décade. Ce parallèle est-il valable ? Autrement dit – et pour reprendre une des questions que pose Frege dans *Les Fondements de l'Arithmétique* – le nombre est-il une propriété des choses ? « Le concept du nombre se laisserait (-il) mettre en parallèle avec celui de couleur » [31], comme le fait Plotin au chapitre 5, ou avec la qualité de bonté, comme il le fait ici même ? Il est certain que l'analogie est fort superficielle, qu'*elle repose entièrement sur la présence en tous cas de la forme propositionnelle sujet-attribut*. Or, de toute évidence, le rapport du sujet à l'attribut n'est pas le même selon qu'il s'agit d'une qualité ou d'un nombre : lorsque plusieurs choses sont bonnes, ou blanches, chacune est bonne ou blanche, et la méthode platonicienne, en remontant du multiple à l'un, s'appuyait sur des exemples de ce type. Tandis que le dix, attribué à un ensemble, ne peut s'attribuer à chaque élément de l'ensemble. Il y a donc une imprécision qu'il n'est nullement anachronique de noter : elle signale une confusion, et conduit à une difficulté que Plotin rencontrera au chapitre suivant [32].

Cette *confusion du nombre et de la qualité* est en outre facilitée par le parallèle déjà mentionné entre l'un et le nombre. Si la méthode est moins criticable dans le cas de l'un, c'est bien parce que l'un n'est pas un nombre, même attribué – les platoniciens le savent bien (Plotin lui-même a observé, en s'inspirant, en 5, 45, de la seconde hypothèse du *Parménide*, que toute chose qui est une, est au moins deux). Donc, l'un attribué signifie non une unité numérique mais une qualité, celle de la cohésion interne de l'être dit « un ». Assimiler le « dix » à l'« un » pris en ce sens, cela ne serait donc recevable qu'*à la condition de pouvoir considérer la décade comme une qualité structurale d'un ensemble*, à la manière dont la forme triangle peut être reconnue et globalement perçue sans que l'on ait pour autant conçu le nombre trois. Il y a là toutefois une obscurité manifeste, qui, dans notre traité,

31. G. Frege, *Les Fondements de l'arithmétique*, trad. fr. (Paris, 1969), p. 147 sq.

32. Il faut pourtant noter qu'en 10, 22, Plotin distinguait le cas de la couleur et celui du nombre ; « Les choses ne montrent pas qu'elles se disent 'dix mille' à la façon dont elles montrent leur couleur ». L'attention était renvoyée de la chose à l'acte de compter. Mais ce n'était point là renvoyer *toute* attribution de nombre à l'ordre de l'opération dianoétique, et ce renvoi, justifié par le nombre 10.000, ne joue plus lorsque Plotin, un peu plus loin, compare le bleu et la décade. Cette dernière est bien posée dans l'être, qu'elle soit accident ou bien en elle-même, et l'acte de compter se trouve écarté de toute considération.

repose sur le statut inexpliqué du nombre essentiel, ou sur l'obscurité du rapport du nombre à l'essence. Et c'est à la lumière de cette problématique que nous aurons à lire le chapitre 16, et les éclaircissements qu'il apporte à notre question.

Quant à la difficulté par laquelle s'ouvre le chapitre 11, elle est bien une conséquence de la confusion entre les divers sens de l'attribution : elle relève la disparité entre la cas du dix et celui de l'unité.

2. 2 – **Objections et réponses** (ch. 11 à 14)

Surviennent en ce point diverses objections à la thèse plotinienne. La première (développée au chapitre 11) met en question l'existence du nombre, lequel ne serait qu'une collection d'unités. La seconde va plus loin : exposant la théorie stoïcienne selon laquelle l'un ne serait qu'une affection (*πάθημα*) de l'âme, elle met en question l'existence même de l'un et, par voie de conséquence, celle du nombre. Plotin y répondra plus longuement dans les chapitres 12, 13 et 14.

2. 2. 1 – *Première objection : le nombre n'est-il pas une simple collection d'unités ?*

Ch. 11 Le risque de ne pouvoir poser qu'une série d'unités juxtaposées, incapables de se rassembler jamais en nombre, était apparu aux chapitres 4 et 5, lorsqu'à chaque essence était couplée une unité [33]. Le nombre, unité d'une pluralité, ne serait-il qu'un mot ?

La réponse de Plotin ne se limite pas au problème de l'unification des unités : comment une pluralité (*ἑνάδας τοσαύτας*) peut-elle être quelque chose d'un (par exemple ici : *τὴν δεκάδα*) ?

Plotin reprend d'abord l'examen de l'unité (*ἑνάς*) en ellemême, afin de montrer que cette notion n'est aucunement incompatible avec celle du nombre. Pour cet accord, deux exigences doivent être remplies : les unités doivent être plusieurs, elles doivent aussi être de même rang. Cette première partie de la réponse plotinienne se développe sur le mode d'une justification dialectique à laquelle, nous semble-t-il, le souvenir de la critique aristotélicienne des idées-nombres (particulièrement en M 6 et 7) n'est pas étranger. N'est-ce point Aristote qui avait signalé le risque, pour les platoniciens, de poser des unités inadditionnables, impuissantes à se composer en un nombre [34] ? Sans doute Aristote

33. Une première indication de la liaison possible de chaque forme avec une unité apparaît en 4, 6-7 : *ᾗ ... συνεγεννήθη ἑκάστῳ μονὰς μία*. Cette hypothèse est reprise en 5, 1-7, où il est montré qu'elle conduit à la disparition du nombre.

34. ***Métaphysique*** M 6, 1080 a 17-20 : *εἰ ἀσύμβλητοι αἱ μονάδες*, et M 7, l'ensemble du chapitre.

reconnaissait-il que ni Platon ni ses disciples n'avaient soutenu en fait une semblable théorie, laquelle eût représenté l'extrême de la différenciation entre nombre idéal et nombre arithmétique [35]. Mais les usages fréquents chez Plotin, du thème de l'homonymie, pourraient faire lever à son endroit un soupçon de ce genre : les unités ne sont-elles point telles par simple homonymie, et donc en réalité dissemblables ? Dès lors, comment se composeraient-elles en nombres ? En remontant alors plus haut que ne l'exigeait la question posée, Plotin à la fois se libère de la critique aristotélicienne, et montre la *possibilité* du nombre en tant qu'unité d'une multiplicité. Quand il aborde, en un deuxième temps, le problème de l'*engendrement* effectif des nombres, son raisonnement laisse place d'abord à une image, puis à l'énoncé d'une exigence ontologique. Réponse oblique, dont nous tenterons de dégager le sens.

2. 2. 1. 1 – *De la possibilité du nombre* (lignes 1 à 21)

Le premier objectif de Plotin consiste donc à montrer que les unités sont nécessairement plusieurs, et qu'en tant qu'unités, elles ne sont point dissemblables.

Plotin se fonde sur la transcendance de l'Un-principe, qui n'est pas lui-même l'unité première, mais qui confère à tous les êtres ce carctère commun, d'être des unités, justement parce qu'il n'est aucun d'entre eux. Aucun être, pas même l'être premier, ne peut se prévaloir d'être l'unité première. Chacun est un par participation. L'Un, donc, n'est pas l'unité. Il fonde l'unité de chaque être (*κοινὸν τὸ ἕν*) et la pluralité des êtres signifie une pluralité d'unités. Par cet argument, Plotin semble estimer qu'il échappe à tout danger d'homonymie entre les unités en tant que telles. Les conditions de possibilité du nombre paraissent données, puisque les «unités» sont distinctes (χωρίς, ligne 24), et que, toute homonymie écartée, elles se trouvent sur le même rang (*συνταχθήσονται*, ligne 15).

Il est ici curieux de noter comment *Plotin adapte à l'intelligible les exigences ordinairement requises pour la constitution d'un nombre arithmétique* : que les unités soient identiques et pourtant discernables. Il glisse du sens métaphysique : être un, au sens quasi-arithmétique : être une unité. Le souci de justification que nous croyons déceler ici trahit sans doute le souvenir des critiques aristotéliciennes à l'endroit des partisans des idées-nombres. Même si Plotin n'a cure de rendre ses «unités» additionnables (puisque le nombre n'est pas pour lui le résultat d'une

35. M 6, 108 ob, 8-9.

opération, et que l'addition est parfaitement étrangère aux modes de composition des essences), il s'efforce de poser un ensemble de propositions qui doivent rendre possible et même nécessaire l'usage du terme « nombre ».

Ces propositions sont-elles compatibles avec ce que nous savons de l'intelligible plotinien ?

Que les idées soient χωρίς, séparées, n'entre point en contradiction avec l'affirmation de l'unité vivante du Tout. La séparation, sans doute, est un aspect de l'intelligible qui semblait impliquer au premier abord un oubli du Tout. Elle serait alors strictement liée à l'exigence discursive qui morcelle afin de pouvoir penser et énoncer. Mais ce n'est point là une attitude arbitraire, car l'intelligible est tout autant *un* que *plusieurs*, et *plusieurs* qu'*un* – même si la séparation, dans son cas, n'atteint jamais la distanciation qui sépare les sensibles [36].

Dire, en revanche, qu'il n'existe aucune homonymie dans l'attribution de l'un à chacun des êtres, cela semble plus difficile. C'est un thème banal chez Plotin que celui d'une inégale présence de l'Un aux êtres, selon leur proximité et leur éloignement à l'égard du principe. « Le mot *un* n'a pas partout le même sens ; pas plus que l'être, il n'a un sens semblable, selon qu'il s'agit des êtres intelligibles ou des choses sensibles ou même des choses sensibles considérées relativement les unes aux autres » [37]. Et sans doute n'envisageons-nous ici que les intelligibles. Mais eux-mêmes présentent, si l'on compare les genres premiers aux formes plus complexes, divers degrés d'unité. Que conclure de cette difficulté, sinon que *le mot ἑνάς* ne renvoie pas à cette diversité de degrés, qu'il signifie au contraire *ce par quoi chaque essence, toute essence, se constitue comme une nature ayant sa cohérence propre*, sa consistance quasi fermée sur soi ? L'« unité » n'est pas ici une caractéristique interne, mais un indice de distinction. Ἑνάς et ἕκαστον χωρίς ne se différencient donc pas comme qualité interne et rapport externe : les deux expressions se renforcent mutuellement, mais ἑνας est le nom que prend chaque forme séparée en tant qu'elle participe de l'Un et que l'Un garantit la singularité de chacune.

Il ne serait pas sans intérêt ici de noter le double rôle de l'Un, qui assure à la fois l'unité du tout et la distinction des « parties », car, dans cet intervalle qui sépare le tout et la pluralité des « hénades », va jouer la « puissance du nombre ».

36. VI 2 [43] 3, 28.
37. VI 2 [43] 11, 5-7.

2. 2. 1. 2 – *De la production du nombre* (lignes 21 à 33)

En effet, si Plotin présente de manière hypothétique le mouvement qui donne naissance aux nombres, le rôle qu'il leur assigne est néanmoins fort clair ; il s'agit d'assurer la consistance interne de chaque être et de chaque groupe d'êtres : « si chacun ne correspondait pas à un nombre déterminé, ou bien il ne serait même pas, ou bien, dévoyé, il serait une autre chose, dépourvue de nombre et de raison ».

Ce thème du nombre, règle et mesure de tout ce qui existe, est familier aux disciples de Platon et de Pythagore. Mais la *représentation dynamique* qu'en donne Plotin témoigne d'un effort qui lui est propre pour conjuguer la notion de nombre et celle de mouvement processif. « Supposons que la nature engendre en quelque sorte selon une série... qu'elle produise des unités en quelque sorte continues, alors, en limitant son mouvement et en s'arrêtant plus vite dans la procession, elle engendrerait les nombres plus petits, tandis qu'en prolongeant son mouvement... elle ferait exister les nombres plus grands » [38]. Le nombre devient ici le *rythme* de la procession, la mesure variée selon laquelle se délimitent des ensembles, des groupes d'êtres. Et cette mesure elle-même, on voit qu'à la fois elle fonde l'harmonie des êtres en eux, et qu'elle leur assure un λόγος, une raison.

Ainsi peut-on corriger ce que présentait d'indifférencié la juxtaposition des hénades. Car *ces unités sont prises dans un mouvement qui est lui-même animé par un rythme, c'est-à-dire un nombre.* Dès lors, leur plénitude de sens et la perfection de leur essence, elles les reçoivent du nombre, c'est-à-dire aussi de l'ensemble auquel elles sont naturellement liées. S'il nous faut préciser ces indications que Plotin esquisse seulement, nous prendrons par exemple les cinq genres du *Sophiste*, et ferons référence, même si le traité est légèrement postérieur au nôtre, à VI 2 [43] (en particulier les chapitres 6 à 9, et le chapitre 15). Plotin y montre avec le plus grand soin comment ces genres s'appellent l'un l'autre, se complètent et s'impliquent au point que l'on puisse dire que l'un est postérieur à l'autre (*οὐ γὰρ ἔστιν ὂν εἶτα κεκίνηται οὐδέ ἔστιν ὂν εἶτα ἔστη*). Chacun est à la fois tous les autres, et nul genre n'a besoin de leur être ajouté (*καὶ ταῦτα εἰς τὴν οὐσίαν ἀρκεῖ*) [39]. Bien plus, nous trouvons dans ce même texte une réponse à la difficulté qui nous arrêtait précédemment : des hénades peuvent-elles être de même rang ? Or, ici, à propos du

38. VI 6 [34] 11, 24-29, trad. modifiée ; cf. *infra* ch. IV, n. 20.
39. VI 2 [43] 15, 11-12 et 15-16.

mouvement, on ne peut dire qu'il soit accident de l'être, ni même accompagnement, «il est du même rang que l'être» (εἰς τὸ ἅμα τέτακται) [40]. Si nous reportons ces données sur VI 6, 11 pour l'éclairer, nous constatons qu'il est parfaitement licite de voir dans le nombre la raison pour laquelle les hénades échappent à l'homonymie. Non pas indifféremment les unes à l'égard des autres, mais entre elles, dans l'appartenance à un même «nombre». Sont hénades de même rang, les essences qui sont régies par un même nombre. Ainsi se renverse et se corrige l'affirmation selon laquelle logiquement les unités devraient être semblables pour former un nombre. Car *c'est le nombre qui, par sa mesure, les engendre semblables ou de même rang* en ce qu'elles constituent un ensemble fini, un un-plusieurs qui est la manifestation du nombre.

Sans doute ne nous limitons-nous pas ici à la lettre du texte. Mais ces rapprochements et ces prolongements nous permettent d'entrevoir l'un des traits les plus obscurs du plotinisme, nous voulons dire l'architecture, ou simplement l'organisation, de l'intelligible. Car il ne suffit pas de dire que l'intelligible est un et qu'il est tout. Platon recommande dans le *Philèbe* de ne pas passer sans intermédiaire de l'un à l'infini, mais de chercher à préciser toutes les divisions de cet intervalle. *Ici, le nombre apparaît comme la puissance qui, à l'intérieur du tout, distingue des groupements harmonieux*. Il serait donc inexact de voir une production linéaire dans la production d'hénades indiquée en 11, 25 – comme si les formes se juxtaposaient une à une. Dans le traité VI 7 [38], qui suit de peu le nôtre, Plotin refuse à plusieurs reprises un schéma aussi pauvre : «l'intelligible est-il, *comme une ligne* ou comme un corps, semblable à lui-même et sans variété ? Qu'aurait-il alors de vénérable ?» [41]. Et de cette organisation variée, Plotin nous donne une image : «*Dans la figure unique de l'intelligence qui est comme une enceinte, se trouvent des enceintes qui y limitent d'autres figures* : il s'y trouve des puissances, des pensées et la subdivision ne se fait point en ligne droite» (μὴ κατ' εὐθύ) [42].

Ces indications pèchent peut-être par imprécision : elles nous font connaître ce que *doit être* pour Plotin la nature de l'intelligible, plus qu'elles ne nous montrent si et comment l'intelligible répond à ces divers requisits. Faiblesse commune, sans doute, à tout le néoplatonisme : Plotin ne nous a pas manifesté la puissance du nombre, il a «déduit» la nécessité de sa présence, à partir

40. *Ibid.*, 15, 11.
41. VI 7 [38] 13, 9-11.
42. *Ibid.*, 14, 12-15. Sur la question d'une architecture de l'intelligible, cf. *infra* ch. IV 2. 2. «Suggestions pythagoriciennes».

d'une conception de l'harmonie et de la consistance ontologiques telle que le nombre y était déjà impliqué. Mais cela nous instruit à tout le moins sur les exigences au nom desquelles Plotin est porté à donner au nombre ce rôle primordial. Poser le nombre, c'était déjà affirmer que la multiplicité intelligible n'est pas le fait du hasard. Désormais, poser le nombre c'est aussi assurer chaque essence dans son identité et la situer dans un processus réglé. Mais n'est-ce pas transposer à l'intelligible ce besoin de liens que le *Timée* reconnaissait au monde sensible ? L'intelligible risquerait-il quelque inconsistance dont le nombre dût le préserver ?

2. 2. 2 – *Seconde objection : l'un et le nombre sont affections de l'âme, et relatifs comme tels aux objets qui les suscitent* (chapitres 12 à 14)

Ch. 12 Les adversaires de Plotin sont ici des empiristes stoïciens : ils refusent à l'un, et par conséquent au nombre, toute substance séparée, affirmant que ces notions résultent de l'action, sur l'âme, d'objets individuels ou de leur configuration sensible. L'Un ne saurait alors prétendre à une existence antérieure à toute expérience, et indépendante d'elle. On pourrait même, en la comparant à des notions comme «à droite» ou «en haut», qui détiennent toute leur subsistance de l'objet auquel elles s'appliquent et du rapport de cet objet avec les autres objets, considérer l'un comme un relatif.

Le chapitre 12 est consacré à l'exposé de ces objections. Plotin y souligne déjà quelques difficultés qui leur sont inhérentes : comment pourrais-je dire qu'une chose n'est pas une, si je n'avais, antérieurement à l'expérience de la chose, l'idée d'unité ?

Mais les chapitres suivants (13 et 14) distinguent avec plus de précisions deux thèses irrecevables :

1) L'un est une affection (*πάθημα*) de l'âme, ayant son origine dans la qualité d'un objet sensible. – Contre cette affirmation, Plotin montre que l'un est antérieur, et indépendant de toute affection;

2) L'un (et le nombre) sont des relatifs (*πρός τι*). – Plotin répond : l'un est indépendant de toute *σχέσις*. Nul rapport ne saurait engendrer un nombre.

2. 2. 2. 1 – *L'un n'est pas une affection de l'âme* (chapitre 13)

Ch. 13 Dire que l'un est une affection suppose qu'il est d'abord dans le sensible comme qualité de la chose. Or cela est incompatible avec la liberté de l'un à l'égard des choses singulières. L'homme,

la pierre, tout animal peut être dit : un. Mais cette « liberté » ne fait pas néanmoins de l'un un simple λεκτόν, un exprimable qui, pour être incorporel, serait doué d'un moindre être. L'argument de Plotin, visant à déjouer cette conséquence, consiste à montrer, en termes quasi stoïciens que *l'un ne renvoie pas à l'ordre de la parole*. Dire : un, c'est renvoyer à quelque chose de réel, c'est-à-dire signifier un être auquel la pensée donne son assentiment.

Sans doute, pour un stoïcien, le signe ne peut-il que renvoyer à quelque corps, ainsi que l'affection. Mais Plotin use délibérément de ces termes afin de bien marquer que prononcer l'un, ce n'est pas émettre un simple son, ce n'est pas effectuer un mouvement vain – *οὐ μάτην* –, ce n'est pas donner une quasi existence à une représentation vide – *κενὸν πάθημα* – c'est véritablement *voir – ὁρῶσα – quelque chose de réel* [43].

Et certes, l'argument grâce auquel Plotin pose la nécessité de l'Un suprême à partir des degrés d'unité manifestés par l'armée, la maison ou le sujet parlant, renvoie non plus aux stoïciens, mais à Aristote [44]. Il est d'autre part strictement fidèle à Platon en posant qu'existe nécessairement, avant tout être et toute parole, ce sans quoi aucune chose ne peut être dite. Mais le nerf de sa critique à l'endroit des stoïciens consiste bien dans sa volonté de *dénier au seul corporel le pouvoir de faire impression sur l'âme*, et dans son *refus de lier le caractère indéterminé de l'expression parlée à l'impossibilité d'un assentiment*. On sait que les stoïciens distinguaient entre les propositions vraies, indéterminées et fausses, et que le « ceci » ne pouvait entrer dans une proposition vraie s'il ne désignait pas un sujet actif présentement vivant. Comment ces qualifications pourraient-elles convenir à l'un, ou même à toute forme ? La réponse de Plotin consiste à *délier le « déiktique » de tout sujet singulier, à lui permettre de désigner une « présence »* (*παρουσία*, 13, 56) qui, pour être simplement désignée et non sensible, n'en est pas moins parfaitement précise et réelle, quelle que soit l'imprécision grammaticale ou même logique du terme qui la vise.

2. 2. 2. 2 – *L'un ni le nombre ne sont des relatifs* (chapitre 14)

Ch. 14 La thèse qu'examine désormais Plotin représente l'extrême d'un effort qui vise à dénier à l'un et au nombre toute subsistance, et ce en les assimilant à des relatifs. Déjà l'on pouvait lire chez Aristote que « la relation est, de toutes les catégories, celle qui est le moins réalité déterminée ou substance » (ἥκιστα φύσις

43. VI 6, 13, 7-9
44. Aristote, *De Philosophia*, fr. 16 Ross.

τις ἡ οὐσία) [45]. Pour les stoïciens également, le *πρός τι* appartient aux dernières catégories, celles qui revoient non à la constitution de la chose, mais à ses rapports avec l'extérieur, à ce qu'on a pu dire inessentiel et contingent [46]. La suite des objections se présente donc selon un ordre de radicalité croissante, puisque la première, acquiesçant à l'existence des unités, mettait seulement en question le nombre; et que la seconde donnait encore à l'un un support sensible réel, et donc une certaine existence dans la chose. Désormais l'un, et surtout le nombre, ne seraient plus qu'*entre* les choses, sans support même sensible.

Le relatif, en effet, est une détermination (du type : à droite; en bas) qui n'appartient pas à un objet pris en lui-même. Elle exprime seulement le rapport que cet objet maintient, temporairement, avec d'autres objets sensibles. Que ce rapport, que cet environnement soient modifiés, la détermination devient fausse, sans que l'objet lui-même ait subi aucun changement. Dire que l'un, le nombre, sont des relatifs en ce sens, revient donc à affirmer non seulement que ces déterminations sont extérieures aux objets eux-mêmes, mais surtout que ces déterminations *sont l'effet, résultent strictement de dispositions sensibles variables*.

La réfutation de Plotin vise donc essentiellement ici le caractère faussement productif des opérations sensibles. Il ne suffit pas de dire en effet que l'unité est une qualité qui adhère à l'objet au point qu'elle ne puisse disparaître qu'avec l'objet lui-même [47]; car, si l'on admet que, *par scission*, un objet, de «un» qu'il était, devient «deux», on accorde à une opération sensible le pouvoir de susciter le nombre, qui devient son effet. – Mais une telle *opération* est-elle encore un rapport, une σχέσις ? Plotin le suppose, et c'est ce qui lui permet de reprendre ici l'argumentation socratique du *Phédon*.

Le raisonnement de Plotin en 14, 13-19 s'inspire en effet directement de deux passages du *Phédon* (96 e 8 – 97 b 1 et 101 b 9-c 9). Mêmes exemples de la scission et de la réunion (σχίσις et σύνοδος, *Phédon* 97 a 5-7; πρόσθεσις et σχίσις, *Phédon 101 b 9 – c 1)*. Même résolution de l'aporie par la thèse de la participation. Plotin va jusqu'à reprendre, dans l'objection qu'il attribue à quelque opposant imaginaire (εἰ δέ τις λέγοι ...), les embarras avoués de Socrate (*Phédon*, 96 c – 97 b). Le seul apport proprement

45. *Métaphysique* N 1, 1088 a 23-30.

46. Cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953, p. 20 sq. C'est là l'interprétation de Zeller (*Ibid.* p. 21), que Goldscmidt corrige en montrant que la progression des catégories est aussi «une marche vers le concret, vers une détermination croissante» (p. 22).

47. VI 6 [34] 14, 2-8.

plotinien consiste ici dans l'introduction du terme de σχέσις. Apport dialectiquement important, puisqu'il permet d'insérer la problématique platonicienne dans une étude du nombre en tant que relatif, mais qui ne semble pas à l'abri de toute critique.

L'argumentation se développe en deux temps. Tout d'abord (lignes 13 à 19), Plotin récuse que l'un devienne deux, par la simple approche d'un autre terme : le rapprochement ne supprime pas l'un qui était là ; chaque terme *demeure* (μένει) ce qu'il était, c'est-à-dire un, et le rapprochement n'engendre rien, si ce n'est une occasion d'attribuer (κατηγορεῖται) le deux à l'ensemble.

Du « deux », nous savons seulement qu'il se dit du couple. Comment en déduire (οὔκουν) qu'il n'est pas un rapport ? Le deux pourrait correspondre à l'arrangement, à la disposition particulière de ces unités. La διάθεσις a pu être considérée par Aristote comme une espèce du relatif. Et rien n'interdirait à un empiriste de considérer le nombre comme une qualité de l'agrégat [48].

La formulation plotinienne nous enseigne cependant que réunir et diviser sont à considérer comme deux exemples de σχέσις, ce qui ne peut pas ne pas susciter l'étonnement. En effet, à supposer même que la σύνοδος soit un rapport – elle serait plutôt *production d'un rapport* que rapport elle-même –, il serait difficile de faire entrer la σχίσις dans le même genre : la séparation relève de la coupure, de l'écartement qui scinde et fissure, mais n'implique aucune relation entre les termes ainsi disjoints. Sans doute l'écartement peut-il, comme le rapprochement, rendre une relation possible. Mais ce sont alors deux opérations antérieures au rapport, qui ne le constituent pas, et qui le définissent encore moins. Une telle imprécision n'existait pas dans le *Phédon*, où rapprocher, scinder, étaient pris comme deux opérations physiques qui se voulaient *causes* (αἰτίαι) productrices d'un même objet. La référence logique que comporte le terme de σχέσις était absente. Mais c'est cette référence qui nous gêne ici : en quoi ces « relations » sont-elles opposées ? Chez Platon déjà, l'opposition est très lâche. Peut-être y aurait-il, entre rapprocher et écarter, opposition, au sens où l'on aurait affaire aux mêmes termes qui seraient agis en directions opposées. Mais entre rapprocher et scinder ? Le malaise est accru de ce que les deux textes suggèrent

48. Conception qui fut celle de Stuart Mill, pour lequel « un nom de nombre désigne une propriété qui appartient à l'agrégat des choses que nous dénommons par ce nom ; cette propriété, c'est la *manière caractéristique dont l'agrégat est composé ou peut être partagé* » (cité par Frege, *Les fondements de l'Arithmétique*, trad. fr., p. 149). – Il est intéressant de comparer la réfutation de Plotin et celle de Frege : tous deux cherchent à prouver que le concept de nombre est indépendant de toute notion d'agrégat, de réunion ou de dissociation.

une analogie avec des opérations arithmétiques. Mais entre les termes analogues, qui seraient ajouter et diviser, il n'y a pas, cela est encore plus évident, d'opposition. Comme Platon, Plotin cherche sans doute à délier le nombre du sensible, et à montrer l'impuissance de toute opération (sensible) à le produire [49]. Mais la reprise plotinienne manifeste un caractère bâtard : elle place les anciens arguments dans une perspective logique qui n'était pas la leur, sans pour autant les adapter à ce nouvel usage. Il se produit alors comme une juxtaposition de deux temps de la pensée, et le texte semble habité de présences anachroniques.

Car le terme de *σχέσις* a pris depuis Platon, et chez les mathématiciens eux-mêmes, un sens fort précis. Nicomaque de Gérase, par exemple, énumère et définit avec sûreté les dix *σχέσεις ἀριθμητικαί* qui représentent les espèces du rapport d'inégalité. Ainsi, et parce qu'il se réfère strictement au *Phédon*, Plotin à la fois évoque et barre toute référence plus proche. Et même, *en liant la notion de σχέσις à des opérations manuelles, il supprime toute possibilité de poser clairement le problème de la relation et du nombre à un niveau supérieur au sensible*. Car si les nombres ne sont pas issus de configurations accidentelles, cela n'implique pas que la notion de configuration, ou bien de relation, ne puisse avoir, dans l'intelligible, un sens. Le thème du nombre-esquisse, au début du chapitre 10, semblait suggérer quelque affirmation de cet ordre. Mais Plotin est bien plus facilement conduit, en raison de la dépendance qu'atteste l'économie de son raisonnement à l'égard de la proposition prédicative, à penser dyade et triade comme blancheur et beauté (14, 27-29), dont on ne saurait alléguer sérieusement qu'elles s'appellent l'une l'autre en toute nécessité. La facilité avec laquelle Plotin accepte et même exige le transport en des lieux plus élevés, se découvre ici en harmonie avec sa méfiance à l'égard des relations. Comme si poser des nombres séparés et des choses et entre eux, pouvait de quelque façon garantir le maintien de leur substantialité.

Il ne paraît guère contestable qu'une telle argumentation a

49. La critique de Plotin rejoint ici celle que Platon adressait, en *Rép. VII*, 527 a, au langage des géomètres : « tenant un langage qui est celui des gens qui pratiquent une action et dont la pratique est le but (*πράττοντές τε καὶ πράξεως ἕνεκα*...), ils parlent de « carrer », de « tendre le long de », de « poser en plus de... » (trad. Robin). Ces expressions inciteraient à penser, ou bien qu'une *πρᾶξις* est capable de susciter des rapports intelligibles, ou bien que les mathématiques s'exercent au niveau du sensible. La possibilité qu'une *πρᾶξις* suscite des rapports intelligibles est celle que combat Plotin. La *σχέσις* est donc ici en fait une *πρᾶξις* qui suscite sans doute des modifications dans les relations entre objets sensibles, mais ne peut rien produire d'essentiel qui soit indépendant des circonstances topologiques variables.

valeur polémique plus que dogmatique. Elle ne cherche pas à nous indiquer les rapports vivants des formes à l'intérieur de l'intelligible, mais simplement à nous montrer la nécessité d'accomplir ce mouvement d'élévation, fût-ce à l'occasion de notions qui, telle la blancheur sembleraient appartenir de droit au sensible. Les véritables relations, qui ne sont pas d'extériorité, sont là-haut. Et c'est à elles que Plotin revient désormais.

2. 3 – Éclaircissements (chapitres 15 et 16)

Les deux chapitres 15 et 16 achèvent l'examen du nombre essentiel. Leur apport le plus précis consiste dans la distinction, cette fois clairement exposée, entre la simple quantité et le nombre véritable.

2. 3. 1 – *Sur la hiérarchie être-intellect-vivant*

Ch. 15 Toutefois, avant d'en venir à cet éclaircissement, Plotin reprend, au chapitre 15, la hiérarchie énoncée à la fin du chapitre 8 : si l'on reconnaît que « l'être véritable est à la fois être, intellect et vivant parfait », c'est au moment où l'être se déploie en êtres que se manifeste πρώτως la puissance du nombre.

En effet, l'intellect et le vivant aparaissent comme des totalités englobant une multiplicité de « figures » dont la complétude, exprimée par un nombre, signifie leur perfection. « Le vivant parfait doit être un nombre total, car s'il n'était pas parfait, c'est qu'il lui manquerait quelque nombre ». Le nombre, ici, est bien le nombre déployé, l'ensemble des parties finies grâce auxquelles chaque totalité se parfait et s'accomplit, se sait elle-même comme achevée.

Mais si l'on envisage le premier surgissement du multiple, la pluralisation de l'être premier né de l'un, le nombre devient la règle ou l'esquisse selon laquelle s'opère cette pluralisation. En sorte que, si l'être détient de l'un toute consistance, on revient à l'analogie :

$$\frac{\text{l'un}}{\text{l'être}} = \frac{\text{le nombre}}{\text{les êtres}}$$

Si l'un est le « principe de l'existence de l'être », le nombre est « principe et source d'existence pour les êtres ».

Et si la pluralisation de l'être ne va pas à l'infini, c'est bien parce qu'elle est non pas arrêtée simplement dans son mouvement,

et reprise ou corrigée ultérieurement, mais au contraire *limitée en son déploiement dès le principe*. Le nombre *représente* cette *présence* fondamentale de l'exigence de *finitude*, laquelle, en ses expressions ultérieures, marque chaque être, chaque totalité, d'un « chiffre » qui lui est propre.

Si l'on conçoit fermement cette liaison des êtres et du nombre, la distinction des nombres nombrés et nombrants devient plus claire. Car le nombre nombrant, celui qui s'applique à une autre chose et la mesure, suppose une distance entre le nombre et la chose ; il s'exprime en un acte (ἀριθμοῦντες). Or, *cet acte implique une οὐσία qui le précède et le règle*. Cette règle, c'est le nombre nombré, en tant qu'il représente l'indissociabilité de l'être et du nombre. Comme chez Aristote, le nombré renvoie à la chose, tandis que le nombrant se réfère à l'instrument de mesure ou bien au sujet qui l'emploie. Les êtres sont « nombrés », c'est-à-dire déterminés dans leur essence même par un nombre qui ne leur est point extérieur, mais au contraire les constitue en leur nature propre.

2. 3. 2 – *Sur le nombre essentiel et le nombre du compte*

Ch. 16 Ainsi se précise la distinction du nombre essentiel et de la quantité (chapitre 16). La pure quantité [50] suppose qu'un sujet, extérieur à ce qu'il compte, se donnant une unité de mesure, produise un nombre qui est son opération, laquelle « s'applique » à certains êtres, mais ne dit rien de leur substance même. *Les unités sont juxtaposées et le nombre lui-même demeure juxtaposé, extérieur aux êtres comptés.*

S'il s'agit, en revanche, d'intelligibles [51], lorsqu'on analyse une forme, celle d'un homme par exemple, en distinguant des parties, l'on produit bien aussi un nombre, le nombre des parties distinguées – deux, par exemple, si l'homme est vivant et raisonnable. Mais il est impossible d'en demeurer à cette séparation des éléments, car si ceux-ci appartiennent véritablement à l'essence, ils s'appellent l'un l'autre, pour concourir à l'achèvement (συμπληροῦν) de l'essence. *Le compte se nie donc en tant que compte.* Il ne se maintient pas comme le fait de celui qui compte. *Il s'achève dans la reconnaissance d'une unité, d'une cohésion des éléments qui relève de la chose même.* Ainsi, ce qui était d'abord activité quasi extérieure à la chose, se transforme en la contemplation d'un « nombre » en lequel la pluralité s'affirme et se nie à la fois.

50. VI 6, 16, 12-20.
51. *Ibid.*, 16, 20-28.

Il y a donc nombre essentiel quand la pluralité revient sur soi pour se fermer, se conclure en un *un-plusieurs*. Par conséquent, en tant que la pluralité est réelle, même si je la compte, elle n'est pas mon fait, ou du moins elle n'est plus mon fait lorsque je reconnais qu'elle était, avant mon acte, constituée. Ce qui implique que, déjà posée dans l'être, elle était alors non pas multiplicité pure, mais un *un-plusieurs* aux éléments concourants.

On voit ici comment, sous le thème du nombre, est reprise l'affirmation si fréquente chez Plotin selon laquelle les intelligibles sont à la fois distincts et unifiés. Distincts, ils donnent prétexte à une considération quantitative. Unifiés, ils apparaissent comme nombre réel. Et lorsque la pensée oscille entre une approche analytique et la négation des distinctions ainsi obtenues, la notion du nombre apparaît comme le mixte conciliateur, l'instance grâce à laquelle le multiple est à la fois justifié et contenu.

Le nombre relève donc ici de l'ontologie et non d'une ἐπιστήμη humaine,. Ou bien, s'il apparaît dans le savoir logistique ou arithmétique, le problème de son apparition ne renvoie pas à une genèse temporelle, mais à l'affirmation de sa préexistence dans l'être. « Il y a une sorte de nombre qui réside en toi avant même que tu ne comptes » [52]. Il ne suffit donc pas de dire que compter, c'est pour l'âme réveiller des idées qui sommeillent en elle lorsqu'elle n'éprouve pas son appartenance à l'intellect. Car le nombre, condition de toute cohérence, *habite* aussi bien l'âme en tant qu'âme, et même le corps : « l'âme est un nombre s'il est vrai qu'elle est une substance... (et) le nombre du corps est une substance, au sens où le corps en est une » [53]. A cette présence universelle du nombre, l'homme ne participe donc pas seulement par la pensée, mais aussi bien parce qu'il est un vivant et un corps. L'inspiration du *Timée* corrige ici ce que les analyses du *Phédon* présentaient de trop strictement spéculatif. *Le nombre est vécu, tout autant que pensé*, et sa présence dans le corps de l'univers donne à son « demeurer-en-nous » une toute autre dimension. Ou plutôt : notre « demeurer-en-lui » égale son « demeurer-en-nous ». La quantité pure n'a plus que faire ici. En ce dernier chapitre, « nombre » résonnerait plutôt avec *harmonie*. Non seulement, à l'occasion d'une citation du *Timée* [54], Plotin rapproche les deux termes, mais la fonction même du nombre, puisqu'il donne

52. *Ibid.*, 16, 37.
53. *Ibid.*, 16, 45-46.
54. *Timée*, 36 e 6 – 37 a 1 : *λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ψυχή*; Plotin, VI 6 16, 43 : *μετέχουσά φησιν ἀριθμοῦ καὶ ἁρμονίας*.

cohérence [55], apparaît fort proche de celle des proportions qui, dans le *Timée*, assurent au monde la plus harmonieuse cohésion. La connaissance elle-même devient un ajustement harmonieux [56] entre l'âme et l'idée. Elle réalise en elle l'harmonie qui lui préexiste dans les idées et dans les choses.

3. – LES DIVERS SENS DE L'INFINI (ch. 17 et 18)

Pourquoi revenir, en cette fin du traité, à l'examen du « nombre infini » ? La question n'a-t-elle pas été résolue au chapitre 2, par la distinction entre le réel fini, et l'imaginaire qui s'en délie ?

Pour Bréhier, ce retour indique à quel point la question du nombre infini est essentielle : Plotin ne peut l'esquiver, car cette expression lui vient du *Parménide*. Il ne peut donc, en raison de sa vénération pour Platon, lui dénier toute signification. Toutefois, la réponse de Plotin, au chapitre suivant, respecte si peu la lettre et l'esprit de la seconde hypothèse du *Parménide*, qu'il nous semble difficile d'accorder à cette reprise du problème une cause d'ordre strictement exégétique.

Nous distinguerons pour notre part deux autres raisons de cette reprise. La première réside dans l'ordonnance du traité : le paradoxe du « nombre infini » a été résolu avant même que soient éclaircis et la nature du nombre essentiel et son rôle dans la procession des êtres. Il est donc naturel, une fois que ces questions ont trouvé réponse, d'examiner si les raisonnements antérieurs ont gardé leur valeur, et si les points de doctrine désormais acquis ne viennent pas modifier l'analyse qui les a précédés. – Souci formel, donc, d'accord du discours avec lui-même, et du resserrement des raisons autour du centre de vérité qui a été atteint.

Mais une seconde inspiration anime cette conclusion. Déjà en VI 9 [8], c'est-à-dire dans un traité de la première période, bien antérieur au nôtre, Plotin avait distingué deux sortes d'infini : à l'infini d'extension, celui du nombre et de la grandeur, il opposait l'infini de puissance qui revient à l'Un seul. Or ce sens d'un infini primordial n'a pas été envisagé, puisque les chapitres 2 et 3 n'ont en fait argumenté que sur l'*indéfini* – qu'il soit numérique, ou purement indéfini. Or, maintenant que le nombre est apparu comme « racine des êtres », si près de l'origine de tout

55. VI 6 16, 28 : le nombre est *τὸ ... συνέχον τὴν τοῦ πράγματος φύσιν'*
56. *Ibid.*, 16, 54 : *ἐφαρμοττεῖς.*

déploiement, ne pourrait-il participer à quelque titre de cet infini de perfection ? A ce point, les deux raisons que nous dsitinguons se rejoignent, puisque ce sentiment latent d'un infini positif va permettre à la fois de confirmer les conclusions du chapitre 2 et de les prolonger, en usant justement des apports essentiels du développement.

Ainsi s'ordonne la conclusion : le chapitre 17 confirme le chapitre 2; et le chapitre 18 le prolonge.

3. 1 – L'infini indéfini

Ch. 17 Le nombre réel demeure incompatible avec l'indéfini. Celui-ci n'existe que par le pouvoir de l'imagination qui prolonge tout nombre réel en le multipliant. Le nombre, quant à lui, n'est point modifié par cette extension, puisque celle-ci relève de notre représentation et ne concerne pas la chose même.

Mais Plotin ne s'arrête point à l'examen du nombre. En mathématiques, on parle aussi d'une ligne infinie.La ligne et, après elle, les surfaces et les volumes qui la supposent, seraient-ils liés à ce mauvais infini, relèveraient-ils donc de l'imagination ? N'auraient-ils point de signification dans l'être ?

De la même manière qu'il avait auparavant délié le nombre de la fausse infinité, en montrant qu'elle n'est qu'un avatar du nombre pensé, et non du nombre réel, Plotin délie la ligne de tout attribut d'infinité qui lui serait essentiel. La *ligne intelligible est infinie au sens seulement où «dans la notion de ligne en soi n'est pas incluse l'idée de limite».* Ainsi, lignes et figures se trouvent purifiées de ce soupçon d'irréalité. «Tous ces objets sont tels qu'ils sont à la fois des *pensées*, et en quelque mesure, la *réalité* même». Confirmation de cette thèse nous est donnée par toutes les figures qui, dans le monde sensible, préexistent à notre pensée – et plus encore, par la figure qui les englobe toutes, la figure unique de l'Univers [57]. Plotin reprend ici la théorie platonicienne des «figures primordiales» issues du *Timée* [58], mais son propos n'est point cosmologique. Comme pour les nombres, le problème est de déterminer où les figures apparaissent primordialement. Qu'elles soient dans l'intelligible ne peut être mis en question : avant de s'étendre dans l'espace, elles s'appartiennent à elles-mêmes. Très sommairement, Plotin indique donc un déploiement progressif de la figure, laquelle, une dans l'être, devient pluriel

57. VI 6, 17, 23 : τὸ τοῦ παντὸς σχῆμα.
58. *Timée* 56 a – b.

dans l'intellect avant de constituer les différents vivants, selon les différentes formes en lesquelles elle s'est déployée. Généalogie assez obscure, qui répond à des exigences de doctrine plus qu'à une analyse réelle. Quoi qu'il en soit, le but de Plotin n'est pas ici de fournir les éléments pour une théorie des êtres mathématiques, mais simplement de montrer que l'idée d'indéfini n'est pas impliquée par leur essence, que ce sont donc des êtres intelligibles qui peuvent être situés à l'intérieur de la hiérarchie être-intellect-vivant. A ce titre, la pensée humaine ne les produit pas. Elle les reconnaît, car nombres et figures lui préexistent.

3. 2 – L'infini de l'être

Ch. 18 L'intelligible et son nombre sont donc finis. Toutefois cette affirmation contiendrait quelque chose d'inexact, d'impropre, si ce caractère de finitude laissait entendre qu'une limite est, de l'intérieur, imposée. On projetterait alors, tout alentour de l'être, comme un *espace imaginaire* qu'il ne saurait remplir, et c'est bien là ce que fait l'âme lorsqu'elle mesure l'être et son nombre à un nombre plus grand, à un être plus vaste. Ce point de vue est faux, car il mesure l'être à l'aune de l'imaginaire ; et cette mesure suppose que la pensée, notre pensée, se place à l'extérieur de l'être intelligible, qu'elle feint de se le donner comme objet. Il n'est pas surprenant que, dans cette distance et cet espace suscités par l'imagination, l'être apparaisse comme local et partiel.

Il faut donc corriger cette image, ou plutôt supprimer cette image qui se prend pour une pensée, et se situer dans l'être même en tant qu'il se pose, qu'il se constitue et s'affirme. *Si l'être n'est plus un objet, si l'âme renonce à l'imagination distantiatrice, alors l'être fini apparaît infini dans sa finitude même*. Nous ne dirions pas ici «finitude», car la finitude renvoie à l'infini dont elle est privée. L'effort de Plotin vise à dépasser l'opposition du fini et de l'indéfini, tels que, dans l'imaginaire, ils s'excluent, pour exprimer l'*implication* originaire du fini et de l'infini.

L'infini, dès lors, ne renvoie pas à l'absence de toute détermination, puisque l'être se pose et comme être et comme intelligible et que, dans cette affirmation de soi, il se donne à tous les êtres qui portent sa trace. L'infini ne signifie plus l'impuissance de la pensée, telle qu'elle s'éprouve à l'égard de l'Un, ou bien à l'égard de la matière. L'infini ne dit donc pas seulement le rapport désigné. Lorsqu'il s'agit de l'infinité de l'être, quelque expérience positive soutient notre dire. Ce qui est éprouvé, Plotin le nomme *αὐτάρκεια* : «l'être est par lui-même ce qu'il est» – *ἑαυτῷ ὢν*

ὅς ἐστι — [59]; «rien ne le distend, rien ne le détourne ni ne le dévie»; ou encore : «ce n'est pas pas par absence d'un autre être qu'il est impassible, mais parce qu'il est être; car à lui seul il appartient de tenir son être de lui-même» [60].

Ne pourrait-on pas objecter toutefois ici que ce n'est nullement de lui-même, mais de l'Un que l'être tient son être ? «C'est par l'Un que tous les êtres ont l'existence», ainsi commence le traité VI 9 [8]. De plus, dans ce même traité, la notion d'autarcie est appliquée, en son sens le plus pur, non à l'être, mais à l'Un : «on pourrait concevoir l'unité de l'Un par la notion de ce qui se suffit à soi-même» (τῷ αὐτάρκει), car «il doit avoir au plus haut point ce caractère d'indépendance, de suffisance et de perfection» (ἱκανώτατον ... καὶ αὐταρκέστατον καὶ ἐνδεέστατον) [61]. Comment concilier notre chapitre avec ces affirmations de VI 9 qui ne sont nullement dites à la légère, puisqu'elles se retrouvent, presque textuellement, dans un traité de la dernière période ? On lit en effet en V 3 [49] 13 : «Le principe absolument simple se suffit à lui-même et n'a absolument besoin de rien. Le principe de second rang se suffit aussi, mais il a besoin de lui-même» (δεόμενον δὲ ἑαυτοῦ).

Que penser de cette hiérarchie tracée entre l'être, αὔταρκες, et l'Un, αὐταρκέστατον ? Tout d'abord, en ce qu'elle donne à l'Un une qualité superlative, elle relève de la critique générale que l'on peut adresser à toute pensée qui procède *per viam eminentiae* : comparer l'Un et l'être, même et surtout si c'est pour accorder à l'Un, au degré le plus élevé, ce qui revient à l'être, c'est faire de l'un un autre être, simplement plus vénérable. C'est donc ne pas respecter le principe selon lequel l'Un est «au-delà» de l'être, et au-delà de toute qualification positive. L'Un, en ce cas, n'est plus que le premier des êtres. Et les superlatifs révèlent simplement l'impuissance de la pensée à échapper (continûment) à l'ontologie.

Ce qui importe davantage ici, c'est de noter que l'excellence de l'Un ne supprime point, pour l'être, la possibilité d'être, encore, αὔταρκες, auto-suffisant. Cela implique que l'Un, de quelque manière qu'on le dise, ne fait point ombre sur l'être. Son «antériorité» ne crée pas de dépendance, et même il serait plus juste de dire que *l'Un*, bien loin de produire en l'être une dépendance à son égard, *suscite au contraire en l'être son pouvoir d'autarcie.*

Car l'Un est, pour l'être, cette force qui l'éveille à soi, c'est-à-dire à une spontanéité libératrice de toute finitude. L'être ne

59. VI 6, 18, 8.
60. *Ibid.*, 18, 36-37 et 43-44.
61. VI 9 [8] 9, 17-18.

ne peut donc être pensé comme le fini qu'engloberait, que limiterait, l'Un infini. L'Un n'est pas un être hors de l'être, il est en l'être comme sa luminosité, et sa puissance d'intériorité à soi-même.

S'il n'est donc pas fait mention de l'Un en ce dernier chapitre, ce n'est point que l'Un soit absent. Simplement, l'ensemble de ce traité ayant exposé le déploiement de l'être en êtres, Plotin, en cette conclusion, montre comment s'accomplit le mouvement inverse : l'être s'étant explicité en intelligences et en vivants, le vivant à son tour remonte vers ce qui constitue le plus profondément et parvient, à travers le savoir de soi, à la dernière instance, à l'être, c'est-à-dire à ce qui tend le plus vers autre chose que soi. Tous les êtres se rassemblent, se resserrent vers leur source et leur fin. (Un autre mouvement, à peine indiqué ici [62], pourrait les conduire au pressentiment de l'Un-Bien).

Mais *l'expérience de l'infini est là, dans ce mouvement d'intériorisation*, qui reprend, corrige et même récuse l'expérience telle que la présentait le chapitre premier : l'infini se profilait comme risque ultime de l'éparpillement ; mais risque, menace ou ombre de l'être, cet infini d'inconsistance n'est jamais atteint, puisqu'il ne peut être. En revanche, le repli vers l'origine conduit à l'expérience d'une infinité véritable. Et celle-ci n'est autarcie que parce qu'elle est intériorité. Plotin sans doute ne reprend pas, en cette conclusion, l'opposition de l'intérieur et de l'extérieur qui, dans le préambule, évoquait tout glissement vers le multiple et tout resserement vers l'un. Mais le schéma demeure latent : toute atteinte à la suffisance de l'être serait le fait de quelque «être» *extérieur*, s'il existait, hors de lui ou «après lui». Toute insuffisance *intérieure* aurait pour origine quelque imperfection (une vie mêlée de mort) ou quelque incompatibilité entre des puissances internes. Ce sont craintes non fondées, car la vie en l'être n'abrite pas son contraire ; et ses puissances diverses, vie, intelligence, essence, se pénètrent, s'enrichissent l'une l'autre sans se faire obstacle. Les notions d'opposition, de contrariété, de passivité disparaissent, et avec elles toute pensée de l'extériorité, toute pensée *selon* l'extériorité. *Le fini et l'infini échappent ainsi à la contrariété* qui les rendait exclusifs l'un de l'autre. Le fini n'est tel que par l'exigence d'intériorité qui le fait incliner sur soi-même, engendrer indéfiniment sa propre courbure. Plotin revient à Parménide, et à la sphère lisse de l'être. Nous pouvons, quant à nous, retrouver Plotin dans ces lignes de Hegel : « L'image de la procession

62. VI 6, 18, 49-50.

à l'infini est représentée par la ligne droite, aux deux limites de laquelle il n'y a que l'Infini; et celui-ci n'existe toujours que là où la ligne (qui est un être-là) n'est pas, que là où la ligne s'avance vers son non-être-là, c'est-à-dire vers l'Indéfini. Quant à la véritable Infinité, revenant à elle-même, son image est représentée par le cercle, c'est-à-dire par la ligne qui a réussi à se rejoindre, qui est close, et tout à fait présente, sans commencement ni fin»[63].

63. Hegel, *Logique*, trad. fr., éd. Aubier, T. I, p. 152.

CHAPITRE III

LE NOMBRE ET L'ARITHMÉTIQUE

1. – *Plotin et la tradition platonicienne* 2. – *Le nombre du compte ou le pur combien* 3. – *Nombre et cohésion* 4. – *Structure d'ordre et ordre processif* 5. – *Le philosophe et le mathématicien*

A l'issue de ce traité où le statut du nombre dans l'intelligible a été longuement questionné, l'on ne peut que constater l'absence de toute référence à la *science* du nombre, à l'arithmétique. Et si l'on se refuse à considérer que relèvent de l'arithmétique quelques sommations élémentaires d'objets, on doit s'interroger sur la signification de ce silence. Les thèses plotiniennes permettent-elles de situer l'arithmétique et ses exigences, ou bien au contraire sont-elles de nature à rendre inintelligible l'existence même de cette science ? En arrachant le nombre au lieu mathématique, en le transformant en une instance plus originelle, assure-t-on mieux son existence mathématique, ou la rend-on problématique ? Aristote avait posé le problème [1]. Celui-ci demeure, après lecture de notre traité : la signification de la science du nombre n'est-elle pas rongée par la position quasi emphatique du nombre dans l'être ?

1. – PLOTIN ET LA TRADITION PLATONICIENNE

Sans doute était-il de tradition pour tout platonicien de reconnaître aux sciences mathématiques une valeur d'initiation à l'intelligible et de préparation à la philosophie. Plotin acquiesce

1. Quand les nombres deviennent idées, ne deviennent-ils pas, par là-même, inaditionnables ? Toutes les opérations arithmétiques ne sont-elles pas dépourvues de sens ? Cf. L. Robin, *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres*, Paris, 1908, p. 333 sq.

à ces thèmes; il reconnaît au passage que les sciences peuvent « habituer » l'apprenti philosophe « à la notion des êtres incorporels » (I 3[20]3). Mais ce ne sont que béquilles provisoires, à la rigueur inutiles, car le philosophe « est détaché des choses sensibles, et depuis longtemps ». Les mathématiques ne sont plus capables de susciter l'émerveillement qui, dans le *Ménon*, conduisait à l'affirmation de la réminiscence, et leur valeur propédeutique en pâlit d'autant. Elles nous instruisent peut-être, mais ne nous élèvent pas véritablement vers le Principe. Car « ce qui nous conduit jusqu'à lui, ce sont nos purifications, nos vertus, notre ordre intérieur » (VI 7, 36, 8). L'ascèse écarte donc de la voie véritable le simple exercice intellectuel.

Plotin reconnaît sans doute qu'il existe deux sortes de géométrie et d'arithmétique, et là encore il respecte la tradition platonicienne : les sciences de la première espèce sont liées à la qualité sensible, celles de la seconde, en revanche, « doivent être placées dans l'intelligible, puisqu'elles sont des *actions de l'âme elle-même dirigée vers l'intelligible* (VI 3, 16). Mais cette notation n'est qu'un exemple parmi d'autres de la possibilité d'une double appartenance des vertus, des arts, des sciences, au sensible et à l'intelligible [2].

Toutefois, cette relative indifférence à l'égard des mathématiques ne signifie pas un mépris à l'égard de l'idée de science. Souvent, au contraire, le rapport de la science à ses théorèmes est pris pour image d'un rapport où la partie n'est pas un « morceau » du tout, mais où elle implique le tout, en appelle à la totalité dans laquelle elle le situe. Les sciences ne sont pas un « amas » de propositions (*συμφόρησις*) (V 8 4, 49). Le rapport de la science aux théorèmes peut figurer celui de l'intelligence totale aux idées (V 9, 8), car « la science persiste malgré sa division en théorèmes » (IV 3, 2).

Cependant, il faut ajouter aussitôt que l'idée de science chez Plotin correspond non pas aux sciences effectivement existantes de son temps, mais à ce qui constitue pour lui l'idée de science achevée. Science parfaite, antérieure à ses actualisations, et dont la division « ne consiste qu'à énoncer et actualiser chacune de ses parties; chaque théorème contient en puissance la science totale, et la science totale n'en existe pas moins » (IV 3. 2). Cette conception, pour correspondre sans doute à une exigence métaphysique, celle d'une sorte de circularité organique dans le savoir total, se pose néanmoins, et d'emblée, à distance du *travail* du mathématicien. Elle n'accorde pas de place à la recherche, aux

2. Cf. V 9 [5] 11 : Plotin y distingue la géométrie, science des formes intelligibles, et tous les arts qui en usent et ont, grâce à elle, quelque principe « là-haut ». Sur la même

problèmes non encore résolus, comme le faisait Platon, ni aux soucis de méthode présents chez Aristote. Si la réflexion plotinienne se situe donc naturellement ou bien *en-deçà* des mathématiques, dans le compte et ses applications, ou bien *au-delà*, au niveau d'une science qui n'est que le revers intellectuel de l'être intelligible, la place de *notre* science de fait reste à préciser.

Sans doute le problème plotinien n'est-il pas celui de la mathématique comme science. La question du nombre n'est pas celle de l'arithmétique, mais celle de l'être du nombre, question qui se subdivise en plusieurs interrogations que les traités V 5 [32], VI 6 [34] et VI 2 [42] explicitent le plus clairement : quelle sorte d'être peut-on accorder à l'unité ? Comment se constitue un nombre ? Qu'est-ce-que l'unité d'un nombre ? Est-elle la même en tout les nombres ? Le nombre infini existe-t-il ? Et plus généralement, le nombre correspond-il à la catégorie du combien [3] ?

Ce sont les réponses ou indications plotiniennes concernant ces questions qui nous permettrons de déterminer le statut de l'arithmétique auquel elles nous conduisent.

2. – LE NOMBRE DU COMPTE OU LE PUR «COMBIEN»

Suivons un ordre familier à Plotin, et commençons par préciser le niveau le plus bas où se manifeste le nombre. Il y a nombre dès que je compte n'importe quels objets, en usant de cet art de nombrer que le *Philèbe* (56 d) attribuait au vulgaire et non à l'homme de sciences. Car celui qui compte ignore qu'il ne peut dire «deux bœufs» sans l'idée de deux qui inspire son discours et lui permet de dire le deux sensible. Depuis le *Phédon* cette remarque est banale. Le *Philèbe* ajoutait que cette opération néglige de considérer si les unités sont ou non égales. Plotin va plus loin : à la limite je *dis* deux, mais les choses ne *sont* pas nécessairement deux. En effet, lorsque je dis : deux, non pas à l'occasion de deux yeux, deux mains, mais de deux pierres, deux bâtons, c'est-à-dire lorsque le nombre n'a pas de correspondant dans l'être, il ne s'agit nullement de justifier que deux soit, puisqu'en réalité il n'est pas; mais qu'il soit dit, et qu'il soit dit à

question des rapports entre sciences et techniques, et le problème corrélatif : y a-t-il des idées des choses artificielles, cf. Proclus, *In Parm.*, éd. Cousin, 828, 20 – 829, 21.

3. Cf. *Plotin, Traité sur les Nombres (Enn. VI, 6 (34))*, J. Bertier, L. Brisson..., Vrin, 1980, p. 18-26.

propos de n'importe quoi. Or, si l'idée de deux, telle que la présente Socrate dans le *Phédon*, peut rendre compte que deux *soit* et *soit dit* [4], elle ne suffit aucunement à justifier que *deux soit dit à propos de n'importe quels objets*. Il y a là une réalité du compte, laquelle n'est pas d'être compte de la réalité. Et l'on ne peut pourtant dire que le compte soit faux.

Nous sommes donc renvoyés à une ποίησις capable de susciter le nombre, à une activité de l'âme qui détermine une unité de mesure et effectue un compte à l'aide de cette unité. Ainsi, même s'il renvoie à une instance intelligible qui le rend possible, le compte relève moins de la connaissance que de l'activité, moins du réel que de l'artifice. Un écart devient manifeste entre ce qui est dit et ce qui est, dont la simple théorie de la participation ne peut rendre compte. L'âme est capable de susciter un «combien» là où il n'y a pas de nombre dans la chose. La puissance que lui donne son appartenance à l'intelligible peut s'exercer en toute licence, en tout lieu, et produire un nombre «imaginaire». L'activité de l'arithméticien relèverait-elle de la même critique ?

3. – NOMBRE ET COHÉSION

A lire le chapitre 2 de VI 6 et l'analyse du nombre infini – qui est bien une sorte de monstre arithmétique –, il semblerait qu'en mathématiques, l'âme fait plus que de manifester les formes intelligibles : selon des puissances qui sont siennes, elle introduit des êtres ou plutôt des semblants d'êtres qui impliqueraient un infini en acte ou l'infini du temps.

D'où les nuances à apporter à la thèse d'un platonisme de Plotin. Car si l'on nomme platonisme une conception telle que les propositions mathématiques seraient à fonder strictement sur la contemplation d'essences préalablement existantes, essences que la pensée discursive se bornerait à découvrir et reconnaître en leur statut de vérités, alors Plotin n'est pas strictement platonicien. Par le rôle qu'il accorde à l'activité productrice de l'âme, il s'écarte d'une doctrine purement contemplative des êtres mathématiques. Si la tendance platonicienne consiste à croire «que ce

4. *Phédon* 101 c : «tu ne possèdes pas d'autre cause, expliquant que 2 commence d'exister, sinon sa participation à la Dualité» (trad. Robin).

qui est en cause, c'est l'existence ou la nature de quelque chose, qui est en soi indépendant de nos démarches et de notre technique»[5], Plotin ne s'accorde pas sans restrictions à cette thèse. A ses yeux, l'âme humaine ajoute, surajoute, invente[6]. Aussi la tâche du philosophe consisterait-elle à distinguer ce qui, en mathématiques, relève de l'être, de la substance intelligible (ὑπόστασις), et ce qu'il faut attribuer à une activité seconde de l'âme (ἐπίνοια). Et cette tâche, Plotin l'indique : «Nous aurons à considérer plus tard la génération du nombre et la grandeur, *ou plutôt ce qu'ils ont de réel et d'imaginaire*». – ὑποστάσεως καὶ ἐπινοίας – (VI. 2 [43] 13, 27). De ce «plus tard» nous n'avons pas de trace. Revenons donc aux distinctions de VI.6.

Nous avons vu en VI.6.16, que l'opposition du nombre et du compte ne correspond pas à celle du pur et de l'appliqué : «Si les sujets sont deux, et que chacun est un, *et si chacun de ces uns concourt à l'achèvement de l'être...tu dis un autre nombre* (ἀριθμόν ἄλλον), un nombre essentiel». Ce nombre n'est plus une quantité dans laquelle les éléments discernables sont indifférents à l'égard les uns des autres, et rassemblés par une pensée unifiante. Ce nombre est une structure ontologique dans laquelle ces éléments, ou parties, ou unités, concourent, convergent selon une exigence interne pour former un être. Et cet appel des parties vers le tout assure la cohésion de l'ensemble. Le rassemblement n'est plus le résultat d'une action extérieure mais l'effet d'une nécessité interne.

Nous perdons, dès lors, la possibilité de nous référer à cette hiérarchie simple instituée entre la forme pure et le sensible, lieu de son application. Car le nombre, structure de cohésion ontologique, apparaît – selon des degrés divers – aussi bien dans le sensible que dans l'intelligible : «dans le dix que tu comptes, il ne saurait être question d'une décade... c'est toi qui le produit en comptant et en quantifiant ces dix, tandis que, *dans le chœur*, il y a quelque chose d'extérieur à celui qui compte, *et pareillement dans une armée*» (VI.6, 16).

La préoccupation est claire : il y a «nombre-dans-l'être» à la stricte condition que les éléments ne soient pas indifférents et dissociables du nombre-totalité qu'ils constituent. On peut alors, selon le degré de cohésion de l'ensemble, selon l'étroitesse des liens qui unissent les éléments, distinguer des nombres plus ou moins

5. J. Bouveresse, *La parole malheureuse*, Paris 1971, p. 157. Cf. également l'exposé du réalisme de Russell, *ibid.*, p. 147-148, et la critique que l'on peut en faire à partir des positions de Wittgenstein (p. 148).

6. C'est le sens du terme ἐπινοεῖν. Cf. VI 6, 17, 7 et 23; VI 6, 18, 1-2.

consistants – toutes distinctions qui ont valeur, et se retrouvent de nos jours dans des études d'ordre physique, biologique et sociologiques, et même en sciences mathématiques; mais non plus dans la théorie des nombres [7].

Or ce thème de la cohésion aussi bien que les exemples donnés (l'armée, le chœur) nous renvoient non seulement à un «autre nombre», mais aussi à une autre tradition philosophique : celle du Stoïcisme. Nous avions déjà noté (1° partie, ch. III) que Plotin, en comprenant la *συνέχεια* non comme continuité mais comme cohésion adoptait un sens stoïcien. La théorie du nombre essentiel manifeste l'application de ce sens de la cohésion à un domaine qui lui était fermé, celui des nombres.

En effet, les Stoïciens distinguent trois sortes de structures selon les corps : certains sont un simple ensemble d'élements discrets – *διεστῶτα* – (le chœur, l'armée ou la foule); d'autres sont composés d'éléments ajustés – *συνημμένα* ou *συναπτόμενα* – la maison, le navire); d'autres enfin sont unifiés – *ἡνωμένα* – [8]. Seuls les corps unifiés sont maintenus par une certaine tension du *πνεῦμα*. Trois degrés d'unification sont généralement indiqués, auxquels correspondent les termes d'*ἕξις*, de *φύσις* et de *ψυχή* [9]. Les exemples traditionnels en sont respectivement le fer ou le bois, les plantes ou les vivants. Il semble clair, selon cette progression que le nombre vaut pour ce qui n'est pas unifié, ce qui constitue une simple somme ou un ajustement tels que la partie peut encore subsister quand l'ensemble se défait (selon l'exemple classique, le soldat n'est pas touché par la mort de ses compagnons, à la manière dont le corps souffre du doigt coupé [10]). Le discret s'oppose donc au continu en ce qu'il n'y a pas de contact, pas de transmission, de *διάδοσις*, qui permette au *πνεῦμα* de circuler et d'assurer la cohésion vivante de l'ensemble.

L'originalité de Plotin apparaît donc dans le lien qu'il institue entre la cohésion et le nombre et dans la manière dont il récuse l'implication entre nombre et distinction spatiale. Il y eut, sans doute, chez les Stoïciens une application de la notion de tension aux mathématiques, mais ce fut en géométrie, là où la continuité peut être vue comme le lieu d'une transmission du flux, où la

7. Nous faisons allusion, pour les mathématiques, à la théorie des graphes, et par exemple à l'étude de toutes les formes de connexité qui peuvent relier un certain nombre de sommets. Cf. Berge, *Graphes et Hypergraphes*, Paris, 1970.

8. *SVF* II § 366, 368.

9. *Ibid.* II § 716.

10. *Ibid.* II § 1013.

forme peut être lue comme le résultat d'une tension interne, où la ligne droite devient figure d'une courbe tendue à l'extrême [11]. Mais comment penser la cohésion du nombre ?

Lorsque Plotin écrit : «Il y a une sorte de nombre qui réside en toi avant que tu ne comptes» [12], désigne-t-il le nombre monadique, constitué d'unités, ou bien le nombre en tant que structure ontologique ? La suite du texte renvoie au nombre-structure ontologique, puisque ce nombre, en nous, est «nombre de notre substance», et que Plotin admet un nombre de l'âme, un nombre du corps [13]. Le nombre réel ne renvoie donc nullement ici au nombre pur de l'arithmétique, mais au nombre de l'âme ou du monde, bref à des instances cosmiques et non pas mathématiques.

Il est certainement plus facile de penser la cohésion du corps, de l'âme, de la vertu, que celle du nombre monadique, plus facile de penser que les parties du corps ou les puissances de l'âme s'appellent, jusqu'à se compléter – *συμπληροῦν* – [14] en leurs différences. De quels ajustements peuvent être capables les unités identiques d'un nombre ? Plotin ne répond pas directement à cette question, déjà posée par Aristote, et reprend le plus souvent les thèmes traditionnels.

Ainsi, dans la genèse de l'intelligible (en VI 2 [42] 21), fait-il paraître nombre pairs et impairs, figures rectilignes et cercles. Ainsi, en VI, 3 [44] 13, reprend-il la distinction des nombres monadiques et des nombres sensibles, de même qu'en VI 6 [34] 18 il affirmait la préexistence des figures primordiales, qui sont «là-haut» avant que nous le pensions, raisonnement valable *a fortiori* pour les nombres. Mais ce sont seulement des rappels de ce qui est bien connu. Et s'il s'agit de penser plus loin ou avec plus de précision, «il faut, dit-il, laisser cela à ceux qui s'occupent du nombre» (VI.3.13, 4-5). Or, il n'est pas si simple d'abandonner cette question, précisément parce que les indications du nombre vrai en VI.6 s'ajustent mal avec les données élémentaires de l'arithmétique.

Prenons deux exemples de ce difficile accord. En VI.6.2, il semblerait que le nombre est réel, non parce qu'il est, mais par ce à quoi il se réfère. Plotin considère comme réels les nombres correspondant aux choses existantes, et «imaginaires» les nombres qui vont plus loin; ainsi la ligne imaginaire dépasse la plus grande ligne

11. Cf. S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, p. 86.
12. VI, 6, 16, 37.
13. *Ibid.* 16, 42-46. Cf. H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, p. 297, n. 411 et 412.
14. *Ibid.* 16, 25.

qui soit, celle de l'axe du monde (VI.6.18). On pourrait alors évoquer la thèse pythagoricienne selon laquelle «tous les nombres se ramènent à la décade, puisqu'au-delà il n'est plus aucun nombre : en effet, (dit Théon de Smyrne), en continuant à compter, nous ne faisons que revenir à l'un, au deux, et aux nombres qui suivent» [15]. Mais la difficulté subsiste : il reste parfaitement extérieur à un nombre monadique de renvoyer ou non à des ensembles réels. Le nombre ne peut être fini simplement parce que les êtres existent en nombre fini. Si le nombre est cohésion d'unités, il n'est pas concerné par ce à quoi il s'applique, que le domaine d'application soit sensible ou intelligible. Il ne devient pas image de nombres par le simple fait qu'il s'applique à des images d'êtres [16].

Un autre ajustement entre langage arithmétique et langage philosophique nous est fourni, dans ce même chapitre 2, par l'usage du verbe «multiplier» – πολλαπλασιοῦν – et des termes de même racine. Au début du chapitre, multiplier est une opération qui, appliquée à un nombre, permet d'obtenir un autre nombre. Ce sens est clair, il est celui de l'arithmétique. Mais lorsque Plotin en vient à comparer l'ordre intelligible (ἐν μὲν τῷ νοητῷ) et l'ordre humain (ἡμεῖς δέ...), la multiplication, qui n'est plus opération *à l'intérieur d'un ordre numérique*, mais schéma de transposition d'un ordre à un autre, *perd toute signification précise*. Et même si les exemples choisis par Plotin ne sont pas parfaitement clairs, au point qu'on a pu en donner des interprétations différentes [17], la comparaison joue bien entre une *pluralisation par notre langage* et nos points de vue de ce qui est, dans son essence, un (l'homme, la ville), et une *multiplication* des nombres.

Si nous allions plus loin que de pressentir quelque affinité d'allure entre un développement mathématique et un processus de la connaissance, nous serions contraints ou de poser une arithmétique véritable dépourvue de la multiplication, ou de limiter l'exercice de cette opération pour des raisons totalement extérieures à l'arithmétique. Nous demeurons dans cet entre-deux d'un langage qui n'est ni mathématique, ni métaphysique, et qui joue des interférences entre les deux ordres.

Il en est de même lorsque Plotin définit le nombre réel par opposition au nombre du compte. Le nombre réel est celui que je

15. Théon de Smyrne, *Expositio*... XXXIX, éd. Dupuis, p. 162, 18 sq.

16. Et cependant, Plotin écrit : «*avec chaque image* particulière, nous engendrons une *image* (εἴδωλον) de nombre.

17. Cf. Bréhier, *Enn.* VI, vol. 2, Introduction, p. 8. Interprétation refusée par R. Ferwerda, *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965, p. 18.

commence à énoncer de l'extérieur, et qui est repris, pour être finalement prononcé par l'essence elle-même. La pluralité parcourue revient sur soi pour se clore et se conclure. L'activité du compte s'incline devant une cohésion qui n'est pas son œuvre : «Si tu dis que la vertu est quatre – et elle est effectivement une sorte de tétrade puisque ses parties se rassemblent en une unité –, et qu'elle est unité-tétrade du point de vue de son substrat, alors *tu lui adaptes la tétrade qui est en toi*» (VI.6.16). Ici la modification essentielle n'est pas une modification du nombre, mais celle du rapport de la connaissance à son objet. D'active, productrice, elle devient contemplative, toute au respect de l'essence avec laquelle elle tente de se mettre en harmonie. Comment comprendre, dans le travail mathématique lui-même, *en dehors de toute considération de méthode*, cette mutation de l'activité en reconnaissance ? Pour éclaircir ces difficultés, nous ne pouvons que rappeler certaines caractéristiques du langage plotinien, et préciser ce à quoi, dans la théorie des nombres, Plotin est *philosophiquement* sensible.

4. – STRUCTURE D'ORDRE ET ORDRE PROCESSIF

Lorsqu'un terme représente, chez Plotin, quelque chose de réel, il n'est pas définissable en un seul lieu, il est présent, de manière différente, en tous les niveaux d'être. Nous pourrions dire alors que du nombre-source au nombre-compte, en passant par le nombre essentiel (et en négligeant le nombre monadique au statut incertain), nous sommes en présence d'une série de termes entre lesquels n'existe qu'une simple homonymie. Car c'est une remarque familière à Plotin que de refuser le maintien strict d'un sens à travers les différents niveaux où il apparaît [18]. Toutefois, l'homonymie ne signifie pas chez lui radicale étrangeté d'un sens à un autre sens. L'homonymie affirme une différence qui en appelle à une généalogie justifiant certes la différence, mais dans la dépendance d'une filiation. Si bien que les différences ne s'accusent jamais en véritables distinctions.

Nous tenons ici, sans nul doute, l'une des raisons du caractère «fuyant» de la notion de nombre. Elle n'est jamais véritablement

18. Cf. par ex. l'analyse de l'équivocité du terme ζωή en I 4 [46] 3, 18 sq.

ferme, jamais tout à fait perdue. Et l'arithmétique elle-même n'est jamais incompatible avec les thèses formulées, jamais non plus légitime ou fondée. C'est que la recherche plotinienne suit par prédilection une direction verticale, selon laquelle le sens glisse, tandis que chacun des niveaux entre lesquels elle se meut est supposé former un arrangement harmonieux, une totalité fermée.

On voit tout ce qu'une telle attitude recèle d'incompatible avec une exigence scientifique, au sens moderne du terme, mais aussi bien au sens aristotélicien. Car les mathématiques, puisque tel est ici notre problème, ne sont possibles que par le maintien de l'homogénéité du sens, par l'épreuve rigoureuse et *manifestée* de tous les rapports décelables, existant *à un même niveau* entre essences définies. Que le mathématicien suppose ou non que ces essences explicitent un corps de vérités préexistantes ne modifie en rien son travail, ou plutôt *l'exigence du travail de manifestation*. Et seul ce travail effectivement produit permet que demeure claire la distance du prouvé au présupposé. Chez Plotin, la distinction s'efface, et notre idée de science disparaît avec elle.

Plotin ne cherche donc pas à définir le nombre dans le champ du savoir où il a sa signification la plus précise, et les relations les plus riches (il reviendrait alors à la distinction du *Philèbe*, à celle des unités égales ou inégales). Il suppose que le nombre est le plus réel là où l'être est le plus «réel», *comme si le nombre était faux dans les images fausses et vrai dans l'être vrai*. Comme si un nombre portant sur des images était une image du nombre, comme si le nombre-dans-l'être était aussi l'être du nombre. Bref, dans ce parallélisme entre l'être et le nombre, le nombre correspond sans doute aux variations de l'Un-Multiple, il vaut en tant qu'indice ontologique. C'est alors un nombre sans arithmétique.

Toutefois, et c'est bien là qu'arithmétique et philosophie se rejoignent, Plotin est sensible au nombre en tant que nombre, ou plutôt *la suite* des nombres fournit un modèle de transition entre l'Un et le Multiple. Car la suite des nombres est une structure d'ordre. Ne durcissons pas les références aux mathématiques modernes. Il s'agit bien d'un ordre strict où la relation est anti-symétrique et transitive, mais il s'agit aussi d'un ordre d'engendrement et Plotin distingue très nettement la procession ontologique et la production des nombres. En insistant toutefois sur le parallélisme entre les deux suites, il va jusqu'à considérer l'une comme mimant – *ἀπομιμουμένη* – la seconde. Ainsi, en V. 5 [32] 4, 20-38, Plotin compare la procession des nombres, et celles de l'Un : l'unité, comme l'un, est un principe qui demeure tandis que se développent les unités successives, et comme l'Un, elle donne à chaque multiplicité l'unité qui en

fait un nombre. On pourrait alors supposer que l'âme possède en elle, non pas des idées de nombres séparés, ce qui, pour toute la tradition platonicienne, est toujours apparu insatisfaisant, mais une idée de la structure d'ordre qu'elle expliciterait sur un mode appauvri en arithmétique. Laissons cette hypothèse. Il reste que c'est bien un des caractères essentiels du néoplatonisme que d'avoir parlé de structure d'ordre en un langage métaphysique, et d'avoir saisi que la *théorie des nombres n'implique pas seulement l'étude des propriétés des nombres, mais aussi celle de l'engendrement des nombres en tant que suite.* D'avoir saisi aussi que les considérations aristotéliciennes du nombre selon l'antérieur et le postérieur, qui interdisent que le nombre soit un genre, ne supprimant pas la question de l'unité du nombre qui est la même quand je dis 3 ou quand je dis 20. Je pense quelque chose quand je pense «nombre» sans penser aucun nombre particulier. La mathématique moderne dira que chaque nombre est une classe d'équivalence, Plotin indique qu'il y a là une forme d'unité *δευτέρως*, sur un mode second. Bref, Plotin parle de «nombre» dès qu'il y a ordre d'engendrement de l'un au multiple, et dès que chaque être engendré représente une unification particulière du Multiple et de l'Un.

On comprend dès lors qu'une discontinuité apparaisse entre la considération des nombres en leur suite et l'étude de leurs propriétés en tant qu'ensemble donné où se distinguent nombres pairs, impairs, nombres premiers, multiples. Car la structure d'ordre est riche de résonance ontologique au point de proposer une image de tout le mouvement processif. Les propriétés des nombres, en revanche, ne concernent qu'une région de l'intelligible, qu'un moment du développement du principe.

Que l'on compare la genèse des nombres en VI. 6, 11, et celle des propriétés des nombres en VI. 2, 21. En VI. 6, 11, la genèse se soutient du modèle arithmétique qu'elle transpose. En VI. 2, 21, où Plotin s'appuie seulement sur les genres du *Sophiste*, il faut toute la vigueur d'inspiration plotinienne pour faire surgir de l'être les différences mathématiques. Relisons quelques lignes de ce texte :

«Regarde donc en cette grande et prodigieuse intelligence, qui est sans langage mais pleine de pensée, qui est toutes les choses, qui est une intelligence totale et non une intelligence particulière et déterminée; vois comment elle contient tous les êtres qui tous procèdent d'elle». En elle, la contemplation découvre le nombre, dans la multiplicité de ses puissances; puis «dans la beauté de son essence, environnée d'éclat et de lumière, voici que tu vois aussi s'épanouir la qualité». La grandeur paraît ensuite : à l'état de repos, c'est là la «quantité universelle». Le jeu de ces puissances

va nous conduire alors à la découverte des idées mathématiques : « Quand la quantité et la qualité que l'on voit en elle se réunissent et arrivent en quelque sorte à l'unité, voici la figure qui paraît. Avec l'introduction de l'altérité qui sépare la quantité de la qualité, viennent les différences dans les figures et les autres qualités. L'identité qui est en elles fait qu'il y a des quantités égales, l'altérité des quantités inégales, qu'il s'agisse de nombres ou de grandeurs; de là viennent cercles et carrés, ou bien figures à côtés inégaux, nombres semblables ou dissemblables, pairs ou impairs. Car, comme elle est une vie intellectuelle et un acte sans imperfection, elle n'omet rien de ce que nous découvrons maintenant comme une œuvre de l'intelligence; elle a toutes choses en son pouvoir; et elle les a à titre d'êtres» (trad. Bréhier).

Cette parole sait faire paraître cercles et nombres pairs dans l'aura prestigieuse d'une révélation de mystères divins. Sans doute cette genèse a-t-elle l'éclat et la fragilité de l'illumination et nous savons bien qu'il ne suffit pas de la puissance de l'altérité pour séparer le pair de l'impair, qu'un instrument opératoire plus lourd, la division, est nécessaire. Nous ajouterons simplement deux remarques : Plotin a bien le sens de la différence entre l'étude des propriétés des nombres qui supposent un domaine particulier (l'arithmétique) et la reconnaissance d'une structure s'appliquant, ou se lisant en des champs beaucoup plus vastes, celle d'une structure d'engendrement ordonné, qu'il dénomme simplement, en VI. 6, *le* nombre. Mais cette différence semble toujours ne pas laisser de place à la science arithmétique. Si la véritable génération des nombres est affaire divine, génération que l'âme purifiée peut voir et recevoir comme par illumination, mais non pas produire (le disciple est ici toute réceptivité, et le maître semble décrire les vérités qui *se donnent* à lui), quel peut être le sens de l'activité du mathématicien ?

5. — LE PHILOSOPHE ET LE MATHÉMATICIEN

Le philosophe affirme la dépendance de toute notre connaissance, ainsi que des opérations ou activités qui la prolongent, à l'égard d'instance intelligibles qui la précèdent et la fondent. Ces instances demeurent en nous. Ce que nous construisons, pure quantité ou bien figures sensibles, ne sont que manifestations ou applications, dans l'espace et le temps, de ces formes qui leur

préexistent. Telle est la croyance du philosophe. Mais sur quoi se fonde-t-elle ?

Nous avons cité le final de VI. 2 précisément pour indiquer comment l'argumentation se résout, se dissout et s'ancre à la fois dans un «voir» qui est son repos, auquel elle n'a pas dianoétiquement conduit. Il nous faut à la fois lier ce «voir» à l'analyse qui le précède, et reconnaître en même temps la discontinuité qui l'en délie. Les finals de VI. 6 et de VI. 2 dépassent en une autre parole la lenteur dialectique mais ne la suppriment pas.

Si l'on ignorait cet appel réciproque du dire et du voir, si l'on posait comme effectivement accomplie la remontée vers le Principe aussi bien que le mouvement processif, alors les mathématiques seraient dépourvues de toute justification épistémologique. Il y aurait, entre le philosophe et le mathématicien, un rapport analogue à celui que propose Plotin entre la *théoria* et la *praxis*, la *praxis* œuvrant par impuissance à contempler. Et Plotin n'est pas sans suggérer une telle interprétation.

L'effort de l'arithméticien se réduirait à un labeur artisanal maladroit, privé de la présence et de la lumière des choses mêmes. Alors, les remarques du *Phédon* pourraient trouver leur transposition : si le deux, est une idée, disait Socrate, à quoi sert de couper, d'ajouter, de fabriquer en un mot des «deux» sensibles, puisque ce ne seront jamais que des images du «deux» idéal ? Appliquons cette distinction au travail de l'arithméticien lui-même : si l'intelligible engendre en vérité toutes les idées mathématiques, quelle valeur accorder aux opérations d'addition, de multiplication, aux méthodes d'analyse ou de synthèse qui ne sont et ne seront jamais que béquilles d'errance pour ceux qui ne savent ou ne peuvent aller droit au cœur de l'intelligible ? Le mathématicien n'œuvre que parce qu'il ne sait contempler. Nous trouvions déjà chez Platon une méfiance à l'égard des opérations et des impuretés sensibles qu'elles pouvaient véhiculer dans leur vocabulaire même; ici, la méfiance va plus loin ou, plus exactement, la foi dans l'intelligible et sa préexistence met en question *toute discursivité qui ne viserait pas son propre repli*.

C'est dire qu'il ne suffit pas de reconnaître en Plotin cette méconnaissance, si fréquente dans la pensée grecque d'allégeance platonicienne, de l'efficacité opératoire, et l'on ne saurait même pas diagnostiquer dans son œuvre une «dévaluation», voire quelque «ignorance presque voulue de l'activité du sujet» [19]. Ce qui est proprement plotinien réside plus exactement dans le primat de la totalité

19. J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, Paris, 1950, T. I, p. 272.

repliée à l'égard de tous ses développements, et dans la dépendance quasi irréductible de chaque «partie» à l'égard de l'origine qui la produit et la soutient éternellement dans l'être. En conséquence, si l'on peut passer de l'examen d'une partie à l'affirmation du tout qui est dit l'engendrer et la soutenir dans l'être, la lenteur méthodique qui suit, de partie à partie, les enchaînements partiels, perd toute signification. Pourquoi s'efforcer de tracer laborieusement tous les rayons qui «doivent» partir de la circonférence et mener au centre, si l'on peut d'emblée se situer en ce centre même et voir, dans une vision unitaire, tous les rayons converger ? Là réside, pour nous, le présupposé fondamental de la pensée plotinienne, et la raison pour laquelle, en définitive, *il est impossible de poser*, dans l'économie d'une telle pensée, *le problème de la place de l'arithmétique*. Certes, les *objets* de l'arithmétique peuvent bien, au détour d'un développement, apparaître dans la hiérarchie des êtres, l'arithmétique n'en trouvera par pour autant son juste espace.

Nous sommes conduits à opposer au mouvement de l'intelligible qui engendre les essences mathématiques par différenciation interne (ce qu'évoque le traité second des *Genres de l'être*), et un processus discursif, celui du mathématicien. Le second suppose sans doute le premier, mais il ne peut le retracer selon l'intelligible linéaire qui lui est propre. Il reste que, se fondant, comme l'affirme Plotin, sur l'ordre antérieur, il produit quelque chose d'autre qui n'est pas de l'être, et qui pourtant évoque les êtres par les «objets» dont il parle. On aperçoit dès lors toute l'ambiguïté d'une telle «science», qui serait telle par les objets dont elle s'inspire, plus que par la méthode dont elle use. Dans une telle conception, la mathématique perd cette implication intime de l'objet et de la méthode qui avait, depuis les premières tentatives d'organisation des théorèmes en un corps lié, assuré sa suprématie scientifique.

Sans doute cette dissociation n'est-elle pas propre à Plotin. Si les traités de Théon de Smyrne et de Nicomaque de Gérase font en général l'économie de toute démonstration, la raison n'est pas seulement qu'ils se veulent ouvrages de vulgarisation. Car leur souci est de «faire voir» comment se conjuguent harmonieusement les êtres mathématiques, plutôt que d'initier à une méthode rigoureuse de démonstration. Les nombres s'ordonnent en figures régulières et l'immédiateté de la contemplation peut alors prétendre à libérer la pensée du processus déductif.

Il reste que, chez Plotin, la dissociation de la méthode et de l'objet n'est pas fondée sur une nouvelle présentation des vérités mathématiques, comme elle nous paraît l'être chez les auteurs néopythagoriciens : elle renvoie plutôt à une accentuation de

l'intelligible comme être. L'indice de clarté et de précision dans les contours et les articulations qui assurait, chez Platon, l'intelligible en tant que lieu de vérité s'estompe ici. La clarté renvoie moins à la transparence des formes *pour la pensée* qu'à l'éclat propre des formes *en elles-mêmes*. Et cet éclat n'assure aucunement la pensée de sa maîtrise. Il marque bien plutôt la distance de ce qui est à l'égard de ce qui voit. Il est risque, ou promesse, de l'excès qui, à la fois, aveugle et éblouit.

Mais le philosophe est précisément celui qui vit et parle *entre* l'invisible et le visible, entre l'éclat et l'ombre, car là est l'espace du vrai. Espace centré, toutefois, espace de convergence qui n'est plus platonicien. Car si l'espace du vrai est animé par quelque puissance divine, celle-ci n'est plus seulement une puissance démonique qui corrige les écarts : elle est la puissance de l'origine qui attire vers un centre unique toutes les distanciations. Or lorsque cette interprétation de ce qu'est penser se transforme en l'affirmation du mouvement nécessaire de l'intelligible, la science mathématique est doublement méconnue, méconnue en son existence démonstrative, mais aussi en son développement historique effectif.

Platon, en *Rép.* VI, notait que les mathématiciens ne connaissent pas vraiment les hypothèses qu'ils se donnent. Ce qui laissait place à un examem ultérieur, et permettait aussi bien de comprendre les crises des mathématiques – celle des incommensurables par exemple –. Or cette sensibilité à une certaine fragilité de la rigueur mathématique est perdue chez Plotin. Bien plus, Plotin propose une image du développement de la pensée véritable qui rend *insignifiant* pour le philosophe le développement propre de la pensée mathématique.

En effet, si tout le développement est dépliement, jamais l'intelligible n'engendrera l'inintelligible, en droit. La mathématique «véritable» est incompatible avec l'idée de crise, elle ne peut connaître de moment où le déplié ne peut se replier sur ses principes. Que la science de fait connaisse de telles impasses n'est cependant pas pour le philosophe un scandale, puisque Plotin institue un lien très souple entre ce qui existe préalablement et ce qui se déploie. Le mathématicien parle *selon* l'intelligible, il ne le reproduit pas. L'ancrage ne signifie pas servitude imitative.

Mais cette souplesse du lien de dépendance, et la diversité d'appréhension entre le déplié et le replié, interdit toute interaction entre le développement effectif des connaissances et leur interprétation philosophique. Les affirmations plotiniennes sont ainsi à l'abri de toute réfutabilité, par la distance répétée entre voir

et savoir, être et connaître, réel et imaginaire [20]. Et il nous apparaît comme une faiblesse de la pensée plotinienne, que les êtres mathématiques soient assurés en leur être, tandis que le développement des mathématiques est devenu insignifiant.

Nous serions tentés de dire qu'il y a chez Plotin une impatience philosophique qui lui interdit de demeurer assez longtemps à l'écart de l'origine et du souci de l'origine, pour qu'un corps de propositions strictement enchaînées prenne sens par soi. Une impuissance à être artisan de quelque objet, sensible ou intelligible, qui ait sa consistance propre ; à se livrer à une activité non inspirée par le souci de l'*Un*. En revanche, aucun détour de pensée, aucune image ne sont indifférents s'il s'agit de vivre dans l'élément du vrai, c'est-à-dire entre une unité pressentie et la multiplicité des êtres. En ce sens, le lieu non seulement du nombre mais de la pensée vivante du nombre est bien l'intelligible, et non l'arithmétique.

20. En ce sens, la théorie plotinienne du nombre relève de la distinction poppérienne entre science et système interprétatif. Cf. R. Bouveresse, *Karl Popper*, Paris, 1978, p. 45 sq.

CHAPITRE IV

LE NOMBRE ET L'INTELLIGIBLE

1. – *L'exigence génératrice du nombre essentiel* 2. – *Nombre et mouvement processif* 3. – *L'intelligible comme désir de soi*

Le nombre qui préside au déploiement de l'intelligible, n'est pas atteint directement et en lui même par l'intelligence qui le cherche. L'affirmation de sa présence et de son rôle résulte d'un entrecroisement d'exigences qui ne s'enracinent pas dans un même lieu. Elles *font signe* vers le nombre, plus qu'elles ne le découvrent. Aussi poserons-nous la question de leur convergence. Car poser «le» nombre, ce n'est pas faire appel à une intuition, c'est bien plutôt renvoyer à un faisceau de thèses ou de vœux qui constitue tout son être dans le discours tenu. Ce faisceau pointe-t-il vers un terme unique ? Permet-il de rassembler toutes les indications plotiniennes qui concernent l'intelligible et son mouvement processif ? La théorie du nombre représente un aspect de la pensée plotinienne qu'on a souvent négligé, si ce n'est en le rapportant aux théories de l'Ancienne Académie [1]. Serait-ce qu'elle laisse en dehors d'elle d'autres exigences, d'autres esquisses processives qu'elle ne pourrait embrasser ?

Ouvrir cette problématique, c'est rouvrir celle du rapport entre le mouvement processif et l'architecture interne de l'intelligible, mais c'est aussi reprendre une question qui s'est posée lors de l'analyse de VI 6 17 – car c'est dans ce chapitre du traité qu'elle s'enracine : que signifie la modification de la triade être-vie-intellect en cette autre : être-intellect-vivant ? Les deux changements,

1. H.J. Krämer, in *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, p. 298, note combien on a négligé la signification historique de cette reprise plotinienne des théories de l'Académie; il insiste (p. 303 sq.) sur l'originalité de la conception de l'intelligible comme «nombre se mouvant lui-même».

et d'ordre, et de termes, ou, dans ces deux schèmes processifs, ont-ils quelque valeur indicatrice ? Vie et nombre ne sont pas, chez Plotin deux puissances incompatibles, et pourtant l'accentuation de l'un comme principe de déploiement entraîne apparemment le retrait de l'autre.

1. – L'EXIGENCE GÉNÉRATRICE DU NOMBRE ESSENTIEL

Lorsque Plotin s'essaye à expliciter cette quasi expérience que l'intelligence humaine peut faire de l'intelligible, son expression est comme à la fois entravée et défiée par la richesse de son objet. Encore «objet» est-il impropre, puisque dans cette expérience l'intelligence est plutôt enveloppée et investie. Expérience où l'être est vie, et où la vie se pense; expérience de l'intériorité de ces aspects, et de l'intériorité des intelligibles entre eux. Le traité *Sur les Nombres* ne méconnaît pas cette expérience puisque c'est en elle qu'il enracine sa réflexion et puisque c'est en elle également que toute réflexion s'abolit (chapitres 6 et 18). Comment toutefois cette expérience suscite-t-elle précisément une théorie du nombre ?

Le problème que nous posons ici est celui de la *mutation* de cette expérience. Comment, d'intérieure à l'intelligible dont elle n'est qu'une partie, même totale, (cf. 1° partie, ch. III), l'intelligence peut-elle devenir capable de le déterminer comme s'il était pour elle un objet, comme si à son tour elle pouvait l'envelopper et le décrire ? Il faut que cette expérience puisse trouver appui sur des indices ou correspondances qui donnent prise à la raison et au langage. Ce rôle médiateur est ici assuré par le nombre.

1. 1 – Totalité et nombre

La Totalité apparaît d'abord comme l'expression objective d'une qualité interne : comment ce qui est parfait ne serait-il pas achevé ? Ainsi, la qualité éprouvée devient forme objective. Un tracé se dessine, qui cerne l'intelligible et le rapporte à soi. Il suffit ensuite que cette finitude encore qualitativement pressentie se mue en finitude déterminée, que la totalité devienne un tout. Alors, la totalité enveloppe ses «parties», elle peut avoir un nombre. Ce glissement est familier à Plotin. Tout problème de finitude du monde peut se transposer en problème du *nombre* des

êtres, ou des âmes, ou des cycles du temps. La finitude du tout implique ici celle du nombre des parties. Et ce principe, qui vaut sans doute pour les ensembles sensibles formés d'éléments discrets, s'applique sans correction à l'intelligible lui-même. On en trouve témoignage aussi bien dans les premiers traités que dans les écrits plus tardifs. Ainsi, le traité *Du Bien* affirme qu'« un être multiple a besoin de toutes ses parties, tant qu'elles sont » [2]. Dans le traité *Des hypostases qui connaissent...*, il est dit que « le principe de second rang... a besoin de lui-même... car un être qui a besoin de lui-même n'est satisfait que par lui-même tout entier (τῷ ὅλῳ) et (ne l'est que) s'il réunit tout ce qui le compose (ἐξ ἁπάντων) » [3]. De même, dans le traité *Sur les nombres*, on trouve au chapitre 15 : « Le Vivant parfait (τέλεος) doit être le nombre total (ἀριθμὸν... σύμπαντα) car s'il n'était pas le nombre parfait, c'est qu'il lui manquerait quelque nombre, et s'il n'avait pas en lui le nombre total des vivants, il ne serait pas le Vivant total (παντελές) ». Cette conjonction de la perfection et du nombre total des parties était présente dans la définition du nombre parfait qui, en arithmétique, est égal à la somme de ses parties [4]. Observons aussi que cette œuvre de constitution de l'autarcie par le rassemblement de tout ce en quoi l'être s'est déployé n'est pas sans rappeler les anciennes techniques de concentration spirituelle, qui visaient à « ramasser sur elle-même l'âme ordinairement dispersée en tous les points du corps » [5].

Pour Plotin, en l'occurrence, cette considération du nombre rend possible un point de vue extensionnel sur les êtres intelligibles. L'insistance va porter dès lors sur l'intelligible constitué plus que sur l'intelligible se constituant, et le schéma processif devient celui d'une pluralisation où les déterminations quantitatives l'emportent, pour préciser la hiérarchie interne, sur des déterminations dynamiques.

Ainsi, en VI. 6, 8, chaque aspect de l'intelligible tend à devenir un terme séparé engendrant sa propre multiplicité : l'être engendre les êtres, l'intellect, les intellects, et le vivant, les vivants. Et ces différents ensembles peuvent se situer selon l'avant et l'après, en raison de leur nombre relatif. Ainsi, le vivant total, qui contient les âmes, se trouve être « plus nombreux » que l'intelligence, laquelle, en conséquence, le précède. En offrant ainsi un critère

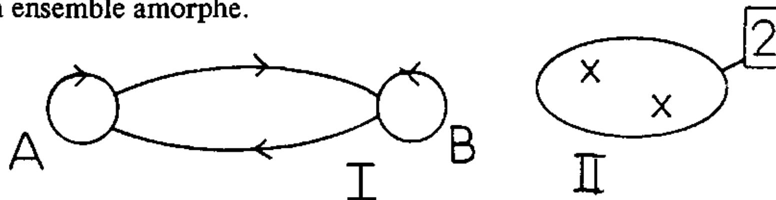
2. VI. 9 [8] 6, 20-21.
3. V. 3 [49] 13, 17-20.
4. Cf. Nicomaque de Gérase, *Introd. Arithm.* I XVI, éd. Hoche, p. 39, 4 sq., qui développe Euclide, *Éléments* VII, déf. 22.
5. J.P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, p. 301.

de classement hiérarchique, le nombre suggère une hypothèse processive. Sans doute était-ce là un thème déjà banal, puisque le nombre, chez les néopythagoriciens, pouvait être défini comme un flux (χῦμα) d'unités, et que l'affirmation d'un parallélisme d'allure entre le développement du nombre et celui des êtres s'imposait lorsqu'on considérait ce dernier comme mouvement de l'un au multiple.

Mais toute l'ambiguïté de Plotin réside en cette *référence à l'arithmétique, au moment même où il récuse toute signification ontologique au schème de la quantité* : la quantité est mon opération, mon artifice, elle est le nombre que les choses ne prononcent pas. Un soupçon naît alors : que signifie ce «nombre total» attribué à l'intelligible ? Est-il suffisamment *réel* pour que je sois contrainte de poser, antérieurement aux êtres, une règle de leur surgissement ? Peut-être ne figure-t-il qu'une impuissance dianoétique à saisir les êtres dans leurs différences réelles, peut-être n'est-il qu'un signe linguistique valant pour une appréhension impossible ?

Nous n'oserions affirmer que Plotin échappe à cette critique, et que tout emploi du terme «nombre» en ce traité est libéré d'une référence strictement quantitative. La difficulté qui nous empêche de porter un jugement catégorique consiste en ce que le nombre essentiel de Plotin est *autre* que le nombre quantitatif; et cela non parce qu'il lui est tout à fait étranger, mais parce qu'il est plus que lui. Il contient le nombre quantitatif comme son expression appauvrie, puisque la quantité pure méconnaît ces liens que les éléments du nombre réel tissent entre eux.

Pour exprimer la différence de manière plus voyante par un diagramme, nous représenterons la dyade par un graphe connexe où chaque sommet forme une boucle, c'est-à-dire se rapporte à soi, et se rapporte à tous les autres; le deux est le simple cardinal d'un ensemble amorphe.



En I, la chose elle-même prononce le deux; en II, les éléments ont perdu tout lien qui puisse les relier, et c'est moi qui, de l'extérieur, les unifie et prononce le nombre.

1. 2 – Nombre et vie

Cette nouvelle notion de nombre nous fait atteindre à une autre

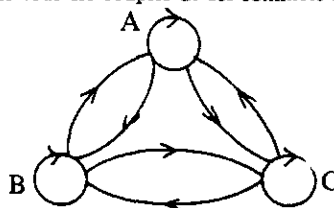
mode de pensée, à une exigence qui n'a plus sa source dans un axiome de rationalité tel que celui qui liait perfection et totalité des parties. Car cette connectivité des éléments du nombre renvoie pour nous au sentiment de la *parenté du vivant et du nombre*. Cette croyance – nous n'osons dire ce postulat ou cette thèse, car de telles expressions renverraient à un domaine trop strictement épistémologique – est si profonde que jamais Plotin, alors même qu'il l'explicite, ne se sent tenu de la justifier. Et sans doute, si l'on reconnaît les ascendances pythagoriciennes et platoniciennes du néoplatonisme, peut-elle paraître banale et sans beaucoup d'envergure [6]. Nous serions au contraire portés à lui accorder un rôle primordial. Les deux notions, vie et nombre, se tiennent au point que chacune est modifiée par le rapport qu'elle maintient avec l'autre : la vie reçoit du nombre cette puissance de cohésion, cette dureté de structure qui la fait échapper au simple mouvement, et le nombre reçoit de la vie cette connexité qui lui donne droit à être un *être* et non un pur combien. Sans doute la transformation de l'idée de nombre peut-elle sembler plus évidente, car, en définissant ainsi le nombre, Plotin s'écarte de l'arithmétique, et décrit ce que la théorie des graphes nomme maintenant un graphe plein [7]. Et nous avons vu comment cette conception est à l'origine de l'ambiguïté que Plotin assigne à l'arithmétique, puisque cette dernière, traditionnellement accordée à l'intelligible dans toute philosophie platonicienne, se trouve fondée sur une définition du nombre que Plotin déclare insuffisante. Mais la notion de vie n'en est pas moins liée à celle de nombre, et peut-être cette liaison nous permettrait-elle de dépasser l'opposition que nous serions d'autre part tentés de marquer entre le dynamisme du mouvement processif, et ses déterminations arrêtées.

2. – NOMBRE ET MOUVEMENT PROCESSIF

Si nous posons la question : selon quelle exigence l'être se déploie-t-il ?, les textes de Plotin nous renvoient plusieurs réponses, dont la plupart décrivent un mouvement ordonné par une finalité :

6. Cf. H.J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, p. 33, 45, 297.

7. Un graphe est plein si tous les couples de ses sommets sont des arcs. Exemple :



– L'être se déploie pour se savoir lui-même, et cette fin implique une distanciation à l'égard de soi-même, une production de soi, laquelle rend possible la différence du νοητόν à la νόησις;

– Ce mouvement peut être également compris comme désir du principe, et la multiplicité des formes qu'il dépose en cette quête signifie son impuissance à dire l'infiniment simple. Le fondement de la parution des formes est la «vision de ce qui est sans forme» [8]; c'est la danse de l'intelligence autour du principe qui engendre la pluralité intelligible, et Plotin peut affirmer que la forme est «la trace d'une réalité sans forme» [9];

– Ou bien encore, l'être se déploie pour parvenir à la complétude, pour se posséder; pour non plus seulement se savoir, mais se constituer en sa suffisance. Car l'être, qui n'est pas l'Un pur, «a besoin de toutes ses parties tant qu'elles sont» [10]. Le déploiement représente une étape vers l'accomplissement de soi.

2. 1. – La Vie et le Vivant

Ces diverses esquisses de l'expansion de l'être impliquent toutes un *schéma dynamique où apparaît la triade être-vie-pensée*. Et Pierre Hadot a clairement exposé comment «la vie représente... au sein de (cette) triade... le moment de sortie, de déploiement qui permet la conversion, le mouvement vers l'extérieur qui *déjà* est mouvement vers l'intérieur» [11]. La vie est cette puissance illimitée d'épanchement qui reçoit, en s'infléchissant vers le principe qui l'anime, la détermination grâce à laquelle l'illimité devient pluralité de formes. «La limite est celle qui peut venir à la vie universelle, multiple et infinie, du rayonnement de la nature du bien... En quoi consiste donc l'unité résultant de cette limite ? En l'intelligence : la vie qui a reçu une limite est l'intelligence» (VI. 7 [38] 17).

Si nous comparons ces données et celles de VI, 6 (ch. 7, 15 ou 17), il nous est difficile de trouver un accord. Et cela pour deux raisons essentielles : l'ordre des termes n'est pas le même, puisque l'intellect et la vie semblent échanger leurs rôles; et surtout – ce qu'indiquait déjà la prédominance, en VI, 6, du terme de Vivant [12] – la signification de l'ordre paraît transformée, comme si nous avions affaire *tantôt à la description dynamique d'un mouvement circulaire, et tantôt à la description plus statique de niveaux séparés.*

8. VI 7 [38] 17, 35.
9. VI 7 [38] 33, 20.
10. VI 9 [8] 6, 20.
11. *Les Sources de Plotin, Hardt V, p. 135.*
12. Ζῷον avec ce sens de Vivant Total qui reprend *Tim.*, 39 e, apparaît en 7, 16; 8, 3 et 18; 15 passim; 17, 34 sq.

En effet, dans les textes autres que VI. 6, l'intermédiaire comme vie est mouvement, transition active, intervalle créateur ou même désir, et ce désir suffit à susciter l'achèvement des formes, car « ce qui produit la forme est lui-même sans forme » [13]. En revanche, la perfection totale évoquée en VI. 6 a besoin d'être précédée de sa règle, le nombre, et chaque moment en reçoit une certaine consistance, devient comme une certaine stase. La finalité du développement disparaît au profit de sa loi formelle, et le statut de l'intellect en devient ambigu : annoncé comme un mouvement, comme un acte de l'essence, il en est aussi bien séparé ; compté avec elle, il fait deux (en VI 6, 8) comme si l'être et l'intellect configuraient deux ensembles juxtaposables et comparables. L'intermédiaire perd sa valeur transitive pour se placer, tel un *terme*, entre ce qui est plus ou moins nombreux que lui.

Nous soupçonnons donc que la discordance entre les deux schémas ne peut tout d'abord se réduire à une discordance lexicologique ou à une simple inversion des vocables : ces derniers présentent, chez Plotin, trop de liabilité pour que le rôle qui leur est attribué ne l'emporte pas sur le nom qu'ils reçoivent. Si l'intellect jouait en VI 6 exactement le même rôle que la vie en VI 7, par exemple, le schéma processif n'aurait pas, pour nous, à être remis en question. Mais tel n'est pas le cas.

Une autre hypothèse pourrait, à notre sens, lever l'incompatibilité. Si nous refusons de nous laisser fasciner par la trop bonne forme que constitue toute *triade*, si nous découvrons que *chacune représente l'expression simplifiée* – en chaque cas selon des critères différents – *d'un processus beaucoup plus complexe*, alors les deux schémas principaux, loin de s'opposer, deviendront complémentaires. Déjà, en VI, 6, 9, Plotin propose l'esquisse d'un développement plus complet : « N'est-il donc pas possible de dire que l'être est nombre unifié, les êtres, nombre déroulé, l'intellect nombre mû en lui-même, le vivant nombre enveloppant ? ». Et le traité second *Des genres de l'être* offre, pour le déploiement de l'âme, un schéma tout à fait analogue, sur lequel il convient d'insister : « elle est un être un, qui se rend multiple par une sorte de mouvement, elle est une totalité une, mais qui est multiple lorsqu'elle entreprend en quelque sorte de se contempler elle-même » [14]. Ce qui rapproche structuralement les deux textes, c'est évidemment que les distinctions s'accomplissent selon le critère de l'un et du multiple. L'âme est d'abord une, comme l'un

13. VI, 7, 17, 18 ; cf. également V 3 [49] 10, 49.
14. VI 2 [43] 6, 14-16.

est unifié, et le déploiement total peut être saisi sous deux aspects complémentaires : comme un, il est un tout (*ὅλον*) en VI 2, ou un vivant enveloppant en VI 6; comme explicité, il est *πολλά* en VI 2, et *τὰ ὄντα* en VI 6. Reste l'intermédiaire, qui est mouvement en VI 2 et intellect en VI 6.

Pour rendre plus clair le parallèle, écrivons-en les quatre tenants :

	en VI 6	en VI 2	
l'unifié	*τὸ ὄν*	l'âme comme	*ἕν*
le se mouvant	*ὁ νοῦς*	l'âme comme	*κίνησις*
le plurifié	*τὰ ὄντα*	l'âme comme	*πολλά*
l'enveloppant du plurifié	*τὸ ζῷον*	l'âme comme	*ὅλον ἕν*

Ce tableau révèle qu'à l'exception de l'intermédiaire, les termes sont affectés d'un indice qui marque leur rapport à l'un et au multiple. Le schéma *ὄν – ζωή – νοῦς* est donc plus pauvre en ce qu'il qualifie le mouvement processif comme expansion et resserrement sans pour autant marquer *les êtres que le mouvement en quelque sorte dépose*. Or, si l'on délivre chaque moment de ce qu'il suscite, si l'on sépare le déterminant du déterminé, il devient indifférent de prendre comme intermédiaire *νοῦς* ou *ζωή*, puisque tous deux signalent une phase d'expansion où apparaît la puissance de l'altérité. Et si le *νοῦς* devient troisième terme, c'est en tant qu'accompli, comprenant en lui les *νοητά* – lesquels sont, pour Plotin, des formes vivantes.

La différence entre les deux schémas processifs peut donc se préciser ainsi : la triade *ὄν – ζωή – νοῦς* renvoie à un *mode de constitution ontologique* selon lequel tout ce qui est se déploie et se reprend, et cela en une *quasi instantanéité* telle, que la séparation des moments et les termes qui l'indiquent ne peuvent manquer d'apparaître pour ainsi dire arbitraires. Ainsi, à peine la vie se tourne-t-elle vers l'un qu'elle en reçoit aussitôt la limite [15]. Chaque terme à la fois s'épanche et se reprend dans son rapport avec les deux autres. L'implication se ferme sur soi. En revanche, si l'on essaye de faire correspondre à chaque terme une détermination de l'un-multiple, l'implication s'ordonne, car un nouveau souci *épistémologique* celui-ci, surgit. Il se manifeste selon deux exigences : d'une part, il s'agit de respecter une progression continue de l'unifié au déployé; et de l'autre, il convient d'organiser l'ensemble bigarré de tous les intelligibles. Or, ce problème, sans être posé comme essentiel, est néanmoins continuellement pré-

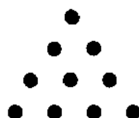
15. VI 7 [38] 17, 16 : *εὐθὺς γὰρ πρὸς ἕν τι ἰδοῦσα, ὁρίζεται τούτῳ.*

sent chez Plotin pour qui l'intelligible comprend toute forme organisatrice d'un être sensible – c'est-à-dire aussi bien le feu, la plante, le cheval que la justice ou la prudence [16]. Une telle variété requiert, pour être *συμφωνία*, un principe d'organisation ou d'architecture interne, certes; mais aussi bien un principe de développement. En rapportant cette exigence à celle d'une progression de l'un au multiple, on voit comment elle se structure en un mouvement du plus simple au plus complexe et comment elle en vient à requérir la «puissance du nombre» pour principe.

Sans doute la notion de nombre est-elle ici surdéterminée, puisqu'elle doit rendre compte à la fois d'un ordre de surgissement, d'une complexité croissante de ce qui est produit (ce qui reprend, analogiquement, la correspondance arithmétique de l'ordinal et du cardinal), mais aussi la composition de tous ces «termes» en une *συμφωνία*, ou, si l'on préfère, en une bonne forme.

2. 2. – **Suggestions pythagoriciennes**

Toutefois, c'est bien pour nous modernes, que la surdétermination existe. Cette notion, trop riche pour notre théorie des nombres, s'accorde sans difficulté à la conception pythagoricienne de la tétraktys. Cette dernière en effet est engendrée par une suite de nombres, qui disent aussi bien les principes de tous les nombres (l'unité, le premier pair, le premier impair, le premier carré), qu'ils symbolisent le point et les trois dimensions. Enfin, ils composent une totalité parfaite, celle de la toute-puissante décade, symbole arithmétique aussi bien que cosmique.



C'est pourquoi nous donnerions une valeur significative aux allusions que Plotin fait, en VI 6, aux thèses pythagoriciennes. Sans doute la tradition pythagoricienne réinterprétée par l'Ancienne Académie, a-t-elle connu des fortunes diverses : elle est présente, ainsi que l'a montré H. J. Krämer, aussi bien dans la Gnose que chez Philon d'Alexandrie. En ces doctrines, les nombres «transcendants» ont valeur de principe et l'intelligible comporte également une référence numérique [17]. Cette persistance

16. Cf. *infra*, chap. I, p. 34 et n. 23 et 26.

17. Cf. *Der Ursprung* ..., p. 243 sq. pour la Gnose; p. 267 sq. pour Philon. Krämer, p. 296 considère comme très invraisemblable une dépendance de Plotin à l'égard de ces systèmes.

d'une tradition chez Plotin n'est donc pas originale, si ce n'est par la sobriété et la prudence avec laquelle ces références sont utilisées. Il n'y a pas chez Plotin de jeu sur la symbolique des nombres, mais plutôt une sensibilité à certaines correspondances structurales entre l'intelligible et une conception arithmétique de type pythagoricien. Ces correspondances nous semblent répondre à une question que Plotin n'a jamais voulu envisager que de biais, celle de l'architecture du monde intelligible.

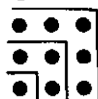
Notons tout d'abord que Plotin échappe à la confusion entre l'Un, principe des nombres, et l'Un, principe de l'être, confusion que A.H. Armstrong dénonce comme une des faiblesses du néo-pythagorisme [18]. Si chez Plotin l'Un est bien principe de la multiplicité, il y a seulement *analogie* entre le mouvement de production des nombres et le mouvement processif de l'être. Rassemblons les suggestions plotiniennes les plus significatives :

– en V, 5 [32] 5, nous apprenons que, tel le principe, l'unité demeure, et que ce demeurer se maintient chaque fois qu'un nombre est engendré; de même chaque nombre, lorsque survient un nombre supérieur.

– chaque nombre est une structure, nullement une collection, ce qui renvoie non pas à 1, 2, 3, 4, (α', β', γ', δ') mais plutôt à la représentation pythagoricienne dans laquelle chaque nombre est une figure.



– chaque nombre essentiel est un mouvement qui s'enracine dans l'Un et tourne autour de lui, comme l'intellect tourne autour du principe pour se savoir et être ;et cela permet de référer à l'image de l'enveloppement successif de l'unité par les gnomons.



Reportons-nous à présent à VI, 6, 11, c'est-à-dire à l'image la plus explicite dont use Plotin. Nous y lisons : « Supposons que la nature engendre en quelque sorte selon une série – ἐφεξῆς –, mieux : qu'ayant engendré, elle ne s'arrête pas à chacun des produits de sa génération, qu'elle produise des unités en quelque sorte continues – οἷον συνεχῆ ἕνα – ; alors, en limitant son mouvement et en s'arrêtant plus vite dans la procession, elle engendrerait les nombres les plus petits, tandis qu'en prolongeant son mouvement (non pas en prenant appui sur d'autres objets, mais dans ses mouvements mêmes), elle ferait exister les nombres plus grands;

18. A.H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligence Universe in the Philosophy of Plotinus*, p. 27.

de cette façon, aux nombres pris un à un, elle ferait correspondre les multiplicités prises une à une et chacun des êtres, sachant bien que si chacun ne correspondait pas à un nombre déterminé, ou bien il ne serait même pas, ou bien, dévoyé, il serait une autre chose dépourvue de nombre et de raison».

Comment lire ce texte ? Il n'y a pas là, à proprement parler, *une* image, mais un mixte de termes sobres (nombres, êtres, multiplicités) et de termes inducteurs d'images (engendrer, se mouvoir), difficiles à composer. Ce n'est pas une allégorie : comment passer à travers les mots pour saisir un sens plus précis, plus transparent que ce qui est dit ? Dans le texte même, dans les interférences sémantiques des termes, mais aussi bien dans les résonances traditionnelles qu'ils comportent, se disent successivement les exigences de l'unité d'une origine féconde, de la continuité rythmée de son action, de l'ordre de ses productions et de leur complexité croissante.

Si les références pythagoriciennes sont évidentes, on voit aussi les corrections qu'indique Plotin. Pour les Pythagoriciens, la suite des nombres pouvait se présenter comme l'effet d'une sorte de croissance naturelle, à partir d'une «semence». Malgré les critiques d'Aristote (en *Mét.* N 3 et 5 par ex.), le lien entre nombre et engendrement n'est aucunement dénoncé par les néopythagoriciens : aucune incompatibilité n'est sentie entre «engendrement» et «êtres éternels», ni entre la continuité de l'engendrement et la discontinuité des nombres. Nicomaque, par exemple, ne soulève pas la question. Chez lui, le nombre est aussi bien système que *flux* d'unités (*Intr. Arith.* I VII, 1) et chaque nombre semblable *s'engendre* par le respect de la configuration initiale (*ibid.* II, VIII, 3; II, IX 3...).

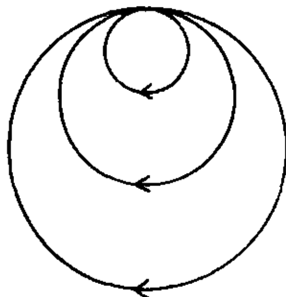
L'idée de procession réactive ici la question [19] : comment une puissance s'exerçant continuement peut-elle produire des multiplicités d'unités discrètes, et comment ces multiplicités constituent-elles des êtres ? Plotin répond en atténuant la distinction des unités qui sont «en quelque sorte continues» [20], en corrigeant

19. Malgré la lettre du texte cité plus haut : «Supposons que la *nature* engendre...», nous ne pensons pas que le terme de φύσις nous contraigne à réserver à la Nature l'image du processus. Car, dès le ch. 7, φύσις est posé comme unité vivante attribuée d'abord à l'intelligible.

20. Nous nous écartons ici de la traduction donnée dans *Plotin, Traité sur les Nombres*, Paris, 1980, p. 115 : οὐ στᾶσα καθ' ἓν ὧν ἐγέννα, οἷον συνεχῆ ἕνα ποιοῦσα est rendu par : «(qu')elle ne s'arrête pas à un seul des produits de sa génération, qu'elle fasse un en quelque sorte continuement». Pour nous, plutôt qu'à opposer la production d'une seule unité à celle, répétitive, d'une série, Plotin cherche à suggérer la continuité des unités *entre elles*, afin de garantir l'unité du mouvement et la cohésion des nombres, συνεχές s'oppose à «discontinu» ici comme en 13, 25 ou 14, 39. L'expression est assurément para-

donc le caractère discret des points pythagoriciens. Il peut ainsi laisser au mouvement son unité. Mais il conserve la distinction entre les unités-plurales (i.e. entre les nombres essentiels), en suggérant une succession de mouvements et d'arrêts [21].

Risquons pour notre part un schéma, dont la simplicité ne peut que stabiliser un instant les mouvements d'incertitude que provoquent les appels sémantiques du texte. Accordons-nous de transposer la temporalité des mouvements et arrêts, en ouverture et fermeture du tracé (car la fonction de l'arrêt est bien de «fermer» la multiplicité), accordons-nous de transposer, en arguant de la «continuité» suggérée par Plotin, la grandeur des nombres en ampleur de mouvements. Qu'au lieu de gnomons emboîtés, s'enroulent des cercles :



Que signifierait le point de tangence des cercles, sinon que *le même mouvement* se poursuit, renoue avec lui-même, ne s'amplifie que parce qu'il se reprend et ne se reprend que parce qu'il s'amplifie ?

Nous interprèterions par conséquent chaque mouvement comme accomplissement total. Il lui correspond un nombre qui est *l'indicatif de la complexité de ses structures*. Ou bien – si l'on se souvient du schéma des gnomons – *de son éloignement à l'égard du principe*. En se fondant sur VI, 2, on pourrait dire que les cinq genres continuent le premier cercle. Le dernier, ce serait, semble-t-il, le vivant parfait, figurant sur le cercle en tant qu'il est «nombre total» et qu'à ce titre, il doit «contenir le nombre total des vivants» (VI, 6, 15); ne préjugeons pas ici de l'appartenance des «corps intelligibles», ou des formes telles que le feu, ou le blanc, à l'animal en soi (comme le suggère VI, 6, 17), ou bien

doxale, cherchant à corriger l'image pythagoricienne de la production pour l'adapter à la procession de l'intelligible où les «unités», les «parties», s'appellent de façon si étroite qu'elles sont «en quelque sorte continues».

21. La nécessité d'une coupure du continu, exprimée ici par la succession des mouvements et arrêts, se traduira, chez Proclus, dans l'affirmation des deux principes du *peras* et de l'*apeiron*.

à une autre totalité intelligible... Certaines indications plotiniennes laissent penser que les êtres mathématiques peuvent configurer dans un cercle intermédiaire. Ainsi, VI, 6, 17 nous apprend que les figures préexistent à notre pensée, et VI, 2, 21 nous suggère que figures et nombres naissent après les cinq genres.

Ces notations ne nous permettent certes pas de conférer au monde intelligible de Plotin une cohérence que lui-même, semble-t-il, ne se soucie qu'indirectement de lui accorder. L'une des particularités de sa démarche nous paraît être précisément de suggérer des schémas sans les remplir, mais en en retenant seulement le sens ou le mouvement. Il faudrait même, pour corriger la simplicité de ces images, rappeler les indications de VI, 7 [38] 14 : «Dans la figure unique de l'intelligence, qui est comme une enceinte, se trouvent des enceintes intérieures qui y limitent d'autres figures».

Pour échapper à la fascination de l'image du labyrinthe, rappelons quelques données structurales simples. Chaque être appartient à un ensemble autant et plus qu'il ne s'appartient à lui-même : car il est lui-même déposé dans le déploiement d'une totalité. D'où les images de sphères : sphère intelligible, sphère du Vivant (VI, 6, 17), qui viendraient s'intégrer à notre schéma en lui insufflant une troisième dimension. Images plus expressives, à tout le moins, que celles de «niveaux». L'image du rayonnement se lie, elle aussi, à l'image de sphère lumineuse, pour dire l'unité de ce tout auquel l'Un est présent.

En outre, le rapport d'un ensemble plus complexe à un autre moins complexe n'est pas fondamentalement un rapport terme à terme; et cela, bien que Plotin se donne fréquemment cette facilité (le blanc d'ici, le blanc là-haut; le feu d'ici, le feu de là-haut). La correspondance se fait plutôt d'une totalité à une autre totalité, chaque totalité se constituant selon un mouvement intérieur, et une spontanéité propre – ce qui signale qu'elle n'est pas une imitation, au sens trivial de ce qui la précède. Elle est plutôt animée d'une même exigence intérieure; et c'est parce qu'elle est animée de cette exigence, qu'il devient possible ensuite de relever des ressemblances ou analogies entre les éléments. Par conséquent, la sphère 2 n'est pas l'imitation point à point, sur un mode inférieur, de la sphère 1; elle se développe *selon* la sphère 1, elle en conserve la forme, le mouvement d'ensemble, mais à partir d'éléments autres. Si bien que les éléments de 1 sont présents en 2, mais non pas en tant qu'eux-mêmes. Ainsi, les cinq genres, qui forment une totalité à laquelle Plotin se refuse à ajouter quoi que ce soit (VI, 2), se retrouvent dans la structure de l'âme, mais selon le mode qui est propre à celle-ci. – En conséquence, les cercles

que nous avons tracés sont à la fois mêmes et autres. Chacun est constitué par un mouvement de déploiement qui tourne autour de l'Un. Mais les moments de ce développement diffèrent selon le mode de l'expression de l'ensemble auquel ils appartiennent.

Plotin conserve donc le principe pythagoricien et platonicien selon lequel tout ensemble fini et harmonieux n'est tel que par l'action du nombre. Car le nombre n'est pas *un* nombre, mais la puissance de toute mesure et harmonie. Et c'est ce même sens du nombre, source de tous les nombres et de toutes les propriétés qui les relient, que nous trouvons dans la célèbre formule pythagoricienne : ἀριθμῷ... πάντ' ἐπέοικεν [22]. Mais en outre, en VI 6, l'être se déploie en une série finie de totalités qui correspondent chacune à un nombre, et se complètent – à la manière dont les nombres en suite s'additionnent en une série cumulative –, jusqu'à former l'ensemble de tous les êtres. Ces propositions font plus que supposer une simple correspondance entre être et nombre : elles fournissent un indice structural pour la totalité intelligible.

Aussi pouvons-nous comprendre qu'à la fin de VI 6, 17 Plotin écrive : « L'intellection, *quant à elle, embrasse la sphère pure, tandis que le vivant embrasse la sphère du Vivant* ». Cette sphère pure (σφαῖρα ψιλός) évoque à nos yeux ce réseau de formes pures auquel les vivants, selon l'expression du chapitre 11, ne sont pas encore « ajustés », un nombre qui n'est pas encore total, qui n'est pas encore ὁ πᾶς ἀριθμός. Qui n'accomplit pas encore le nombre *complet* en lequel l'intelligible déploie jusqu'au bout toutes ses puissances. Ne voir que le réseau qui soutient la συμφωνία de tous les vivants qui s'y inscrivent, ce serait apercevoir la « sphère pure » de l'intelligence.

Ainsi, la distinction du plus simple au plus complexe reporte, à l'intérieur de l'intelligible, cette différence qui permettrait de lire l'intelligible lui-même à travers le sensible. En ce sens, la théorie de nombre se déployant, décrit un mouvement symétrique du mouvement de la connaissance par ἀφαίρεσις, par purification. Elle en apparaît comme la justification ontologique. Car si l'être se déploie en se compliquant et s'alourdissant, si la « sphère pure » de l'intellect précède celle, plus bigarrée, du vivant, alors il existe pour l'intelligence une voie parallèle à celle de l'ascèse de l'âme. Ce sont bien ces indications qui, ainsi que le notait H.J. Krämer,

22. Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, IV, 2; cf. Théon de Smyrne, Hiller 99, 7. Ce réacquiescement à la polysémie du mot « nombre » montre combien l'intégration euclidienne du nombre dans l'arithmétique apparaissait non exclusive d'autres appartenances. D'autant qu'Euclide se soucie des rapports entre nombres, et non de leur engendrement.

obligent à ne pas trop voir en Plotin un « précurseur de l'idéalisme de la subjectivité », et à retrouver en lui cette conjonction, si caractéristique de tout le néoplatonisme, entre la vie et le nombre [23]. Car le sens du retour à soi n'efface jamais celui d'un mouvement gradué, déposant ou posant des ordres distincts.

A travers le monde sensible, Plotin voyait en transparence l'harmonie de tous les êtres délivrés de leur opacité matérielle [24]. Par le même regard qui traversait les formes des vivants, il « devine » dans l'intelligible des formes épurées, jusqu'à supposer cette épure première qu'est le nombre.

Sans doute ne pouvons-nous sous-estimer la distance qui sépare une pluralité d'images et de suggestions, même si elles convergent pour nous vers un même sens, et une systématisation ouvertement constituée. Les notations qui font signe vers une architecture de l'intelligible ne sont pas, même en ce traité *Sur les nombres*, véritablement *centrées*, et il reste à tenir compte, sinon à rendre compte, de cette dispersion réelle. Que, pour Plotin, les déterminations importent moins que la totalité qui les porte ou que les qualifications informelles de cette totalité, voilà un thème bien usé. Nous voudrions cependant faire justice d'une facilité qui consisterait à prendre argument de la labilité du vocabulaire et de la souplesse des indications dynamiques pour ignorer ce qu'il y a néanmoins de ferme à l'intérieur du discours plotinien.

2. 3. – Le nombre-esquisse dans les Ennéades

Or la liason, la complexité même de l'être et du nombre, telle qu'elle apparaît en VI 6, ne nous paraît nullement un propos isolé dans l'œuvre de Plotin, même si les résultats obtenus en ce traité ne sont pas repris ultérieurement, et encore moins amplifiés. De plus, dans la forme la plus aiguë que la recherche leur a donnée en tentant d'arracher à l'intelligible le chiffre secret de sa structure, ces résultats représentent, à l'égard du problème de la procession, une acquisition fondamentale. Il nous permettent à tout le moins de nuancer l'affirmation de Dodds selon laquelle Plotin a laissé « un gouffre béant entre l'Un et la réalité », donnant ainsi à ses successeurs la tâche de « jeter un pont » entre ces extrêmes » [25].

La notion qui joue précisément ce rôle de « pont », en per-

23. *Der Ursprung...*, p. 311.

24. Cf. V 8 [8] 9 : « Imaginez le monde sensible, avec chacune de ses parties... comme en une sphère transparente... Supprimez-en la masse ».

25. E. R. Dodds, *Proclus : The Elements of Theology*, Oxford, 1963, p. 259.

mettant que tous les êtres soient liés, sinon à l'Un, du moins à l'être, et que le mouvement processif, selon le vœu maintes fois répété de Plotin lui-même, ne se fasse pas «au hasard», κατὰ τυχήν, c'est notre notion de nombre – dans la mesure où elle n'est pas prise comme une quantité, dans la mesure où elle se définit, selon la formule de VI 6, 10, «comme une esquisse et une préparation pour les êtres», – παρασκευή ... καὶ προτύπωσις –. Et la conception du nombre comme *esquisse pour les êtres* nous semble présenter une importance capitale pour plusieurs raisons, que nous pouvons détailler comme suit :

– Le terme écarte évidemment toute référence quantitative stricte, qui ne verrait dans le nombre primordial qu'un compte ou un cardinal préalable ;

– Il contribue à caractériser une puissance structurale, capable par conséquent d'armer immédiatement un développement en garantissant à l'avance sa finitude et sa perfection, ce que ne saurait faire un nombre arithmétique ;

– Il confirme l'idée plotinienne que la quantité importe moins que la connexité d'une structure dont les éléments s'appellent l'un l'autre au lieu d'être juxtaposés et simplement unifiés par quelque action extérieure ;

– Il renvoie à d'autres passages des *Ennéades*, et conforte par là notre impression de n'avoir nullement eu affaire à un schéma de pensée purement fortuit.

En ce qui a trait à ce dernier point, mentionnons un rapprochement fort clair, que nous trouvons en IV 3 [27] 6, 13-15. Il s'agit de l'âme du monde : les âmes particulières se partagent les portions du corps du monde sous la direction de l'âme universelle, leur sœur, qui leur a préparé d'avance les demeures (οἷον προπαρασκευασάσης ταύτης αὐταῖς οἰκήσεις). Et le thème revient en VI 7 [38] 7, 8-16, plus développé, à propos encore de l'âme du monde : celle-ci dessine une première esquisse (προϋπογράφειν), et les âmes suivront les traces de ce dessin, comme un danseur s'accorde au thème dramatique qui lui a été fourni.

Les références à l'architecture et au théâtre ne peuvent effacer quelque réminiscence du Démiurge du *Timée* qui travaille, lui aussi, d'après un modèle. En usant d'autres termes – προκέντημα (I, IV, 2), προχάραγμα (I, VI, 1), Nicomaque de Gérase reprend cette fonction du paradigme : l'action créatrice du Dieu se fonde sur les nombres qui la soutiennent à la manière d'une esquisse ou d'une épure [26]. La théorie du nombre en VI 6 nous proposerait

26. Cf. *Introd. Arith.*, tr. J. Bertier, Paris, 1978, p. 147, n. 2 et 3 ; p. 150, n. 1.

alors l'esquisse de cette esquisse. Elle serait comme le dernier repli de cette *recherche du modèle* qu'aucune théorie du déploiement, dans le néoplatonisme ne peut éluder.

Dès lors, ne serions-nous pas fondés à présager au moins une analogie entre la théorie plotinienne du nombre, et la théorie proclienne des hénades ? Car toutes deux jouent, à l'endroit du développement processif, le même rôle : *fournir une règle de déploiement à la pluralisation de l'essence.* Et si l'on a pu tenir que les hénades sont, chez Proclus, «les sources transcendantes de l'individualité», on peut se demander si le nombre-esquisse de Plotin, en tant qu'il est matrice de la diversification et non pas du compte inerte, ne pourrait pas prétendre à constituer également, pour les êtres, une source et une racine – *πηγή καὶ ῥίζα.* Ce serait sans gêne aucune, de ce fait, que nous accorderions au nombre ce que Dodds reconnaît des hénades, à savoir qu'«en elles le *κόσμος νοητός* plotinien tout entier existe *κατ' αἰτίαν*, ou sous une forme séminale» [27]. Et nous avouons ne pas croire à un simple effet de hasard, lorsque nous rencontrons, en ce même passage de VI, 6, 10, le mot *ἑνάδες*. Même si ce terme ne reçoit pas chez Plotin de détermination précise, il renvoie bien à cette première présence plurifiée du principe – tandis que le terme de *μονάς* est toujours en relation avec des considérations numériques [28].

Disons par conséquent que les hénades et le nombre-esquisse représentent deux réponses dont le degré d'élaboration est fort différent, mais cependant deux réponses à une même difficulté : selon quelle nécessité, quelle règle directrice, la procession opère-t-elle?

3. – L'INTELLIGIBLE COMME DÉSIR DE SOI

Il semblerait peut-être qu'à insister ainsi sur la règle qui soutient le déploiement des êtres, nous avons perdu toute possibilité de retrouver le sens d'un déploiement régi par le désir du principe informel. Ainsi s'opposeraient *deux formes de déploiement* : l'un, gouverné par la ressemblance, apparaîtrait comme l'application d'un modèle et l'explicitation d'une esquisse; le second, que caractériserait une démesure entre ce qui désire et ce qui est à saisir, engendrerait selon la dissemblance. Plotin nous apprend par exemple

27. E.R. Dodds, *op. cit.*, p. 259.
28. Cf. *supra* IIe partie, ch. II, analyse de VI 6, 11.

que la vie se limite «*sans que son principe ait lui-même une limite*», en sorte que «ce qui produit la forme est lui-même sans forme» [29]. Peut-on opposer de cette façon deux modes d'engendrement dont l'un serait développement *de* ce qui précède, et l'autre *par désir de* ce qui précède ? Peut-on recréer par là, puisque le mouvement du désir est mouvement de la vie, l'antagonisme entre la vie et le nombre ?

Pour être consistante, une telle opposition requiert que la vie soit conçue comme indétermination essentielle. Au regard de Plotin cependant, la vie, en tant qu'elle n'est *pas encore* limitée, se présente non comme un refus de la détermination, mais comme un *appel* à cette détermination même. Nous ne pouvons méconnaître cette orientation vers l'Un qui restitue à l'absence de limitation sa finalité, avant que cette absence ait à être éprouvée comme telle, et qui imprègne, en profondeur, ce que nous appelons la vie : «ce regard vers l'Un apporte immédiatement en elle la limite, la détermination et la forme» [30]. Et si nous cherchons de quelle façon, au niveau de l'âme, Plotin conçoit l'engendrement d'un vivant, nous découvrons, beaucoup plus nettement affermie, la liaison de la vie et du nombre. Nous lisions déjà en VI 6, 11, que «si chaque être ne correspondait pas à un nombre déterminé, ou bien il ne serait même pas, ou bien, dévoyé, il serait une autre chose, dépourvue de nombre et de raison – *ἀνάριθμον καὶ ἄλογον γεγενημένον*. Le même thème s'exprimait, tout aussi fermement, en V 1 10, 5 : «ce qui a du prix dans la semence, c'est non pas l'humidité, mais ce qu'on n'y voit pas, c'est-à-dire un nombre et une raison» – *ἀριθμὸς καὶ λόγος*.

Vie et nombre s'exigent donc mutuellement. Mais comment comprendre dès lors que Plotin puisse parler du désir, d'une sorte de quête de soi par l'intelligence elle-même ? La quête ne suppose-t-elle pas une certaine errance, l'absence précisément d'un guide ou d'une règle ? Si nous voyons dans le mouvement selon une règle ou une esquisse intérieure la simple expression de soi, nous nous obligeons à reconnaître que chez Plotin *quête de soi* et *expression de soi* ne s'opposent pas. Et cela vaut en particulier pour l'intelligible. Leur séparation supposerait en revanche que l'on transportât dans l'intelligible une vanité ou une vacuité du désir qui est proprement humaine. En effet, l'autoconstitution de l'intelligible par soi ne comporte ni hasard, ni temps réel. L'intelligible étant nécessité, tout ce qu'il est, est tout ce qu'il peut être. Il n'y a donc pas en lui d'indétermination première, même dans son

29. VI 7 [38] 17, 15-16.
30. VI 7, 17, 17.

mouvement de «quête» de soi. Le «se faire» ne doit pas être pensé temporellement, comme s'il supposait une indétermination et une absence radicale. Posée à l'origine, l'indétermination risquerait de n'être jamais résorbée, et l'achèvement se révèlerait impossible. L'être ne ferait jamais cercle avec soi. Et c'est là l'enseignement le plus catégorique de VI, 6, 18 : il n'existe pas, dans l'intelligible, d'*ἄπειρον* préalable qui serait limité ultérieurement par autre chose que soi.

Le désir ne comporte donc, en définitive, aucune illimitation essentielle. Mais le désir du Principe ? L'informe suscite en l'être le désir de devenir soi, c'est-à-dire d'être ce qu'il est. Ce qu'il est : déjà et non-déjà. Car l'être se déploie selon sa puissance propre. Sans doute serait-ce une erreur anthropomorphique que d'imaginer que l'être projette en avant de soi l'image de soi. Mais ce n'est pas parce qu'un être ne se vise pas lui-même, ce n'est pas parce qu'il n'est pas projet de ce qu'il veut être, qu'il devient autre chose que ce qu'il est. La Nature contemple l'intelligible, mais le monde qu'elle suscite est une ordonnance matérielle qui possède sa propre règle. Chaque hypostase est semence de soi, et le nombre signifie l'égalité du déployé et du replié. De l'*ὄν* et de l'*οὐσία*.

TROISIÈME PARTIE

L'ENTRECROISEMENT DES MATHÉMATIQUES ET DE L'ONTOLOGIECHEZ PROCLUS

L'importance accordée par Proclus aux mathématiques, ou plutôt la résonance des mathématiques dans l'ensemble de son système, est un des points de dissemblance les plus marqués entre sa pensée et celle de Plotin. Chez ce dernier, chaque singularité est comme emportée dans le mouvement de l'Un. Chez Proclus, au contraire, le mouvement paraît suspendu ; chaque chose est située, placée à son rang. L'insistance porte sur le déploiement de l'ensemble, et sur la place de chaque élément dans la hiérarchie totale. Les images mathématiques, et les rapports qu'elles expriment, semblent dès lors exercer une fonction de relation : pallier la discontinuité ainsi instituée. Ce rôle, cependant, qui ferait d'elles un mode universel de liaison, n'est-il pas incompatible avec leur situation ontologique ? Dans une métaphysique de l'Un, en effet, le déploiement est aussitôt lié à une dégradation [1]. Et l'on voit mal, de prime abord, comment l'homogénéité rationnelle qu'impliquerait une forme mathématique globale serait conciliable avec la variation qualitative essentielle à l'idée de procession.

On saisit ainsi tout ce que présente d'ambigu l'adoption, dans les *Eléments de Théologie*, de la forme géométrique ; et, d'une façon générale, combien demeure énigmatique le statut des images mathématiques chez Proclus. Si l'on considère, en effet, que les mathématiques sont situées en leur ordre et en lui seul, on est tenté de les rapporter intérieurement à elles-mêmes, et l'on s'interdit de faire d'elles – comme ce sera possible avec Spinoza – l'intermédiaire

1. «Tout être qui en produit un autre est d'ordre supérieur à son produit», *Éléments de Théologie*, proposition 7, trad. J. Trouillard p. 65.

unique reliant le multiple à l'Un. Si l'on admet toutefois qu'il y a résonance entre les mathématiques et le tout, cela ne permet pas pour autant de leur conférer un statut privilégié. Et pourtant, Proclus fait plus que suggérer une correspondance entre le réseau de tous les êtres et les objets de la connaissance mathématique stricte, telle que l'aborde le *Commentaire à Euclide*. Nous retrouvons le problème, latent depuis l'Ancienne Académie, du rapport entre une mathématique ontologique, structure de tout ce qui est, et une mathématique, science d'objets déterminés qui peuvent ou doivent trouver place à l'intérieur de cette structure. Ajoutons – mais ceci nous semble une difficulté propre à Proclus – que, chez Proclus donc, la méthode déductive, jusqu'alors réservée à la connaissance des *objets* mathématiques, est utilisée dans les *Eléments de Théologie* pour exposer l'ordre et les propriétés des êtres. Nous avons donc un entrecroisement complet entre l'ontologique, le mathématique et leurs méthodes, c'est-à-dire non seulement :

une mathématique ontologique
une ontologie mathématique

mais aussi (en entendant par méthode ontologique la dialectique, et en rappelant le projet, énoncé dans l'*In Eucl.*, d'une dialectique mathématique) :

une méthode mathématique de l'ontologie, et
une méthode ontologique des mathématiques.

CHAPITRE I

LA QUESTION DE L'ÊTRE DES ÊTRES MATHÉMATIQUES

1. *Le caractère intermédiaire des êtres mathématiques* – 2. *Recherche d'une dialectique mathématique à partir des* Éléments d'Euclide.

1. – LE CARACTÈRE INTERMÉDIAIRE DES ÊTRES MATHÉMATIQUES

Les êtres mathématiques ont une situation médiane, parce que leurs essences sont intermédiaires entre l'impartageable et le divisé. La stabilité de leurs raisons n'efface pas en effet l'écart que décrivent les propositions à l'égard de leurs propres principes; et si l'enchaînement est cette limite qui signifie en elles la présence de l'Un premier, qu'il y ait un enchaînement, cela est l'indice d'un *apeiron*, qui marque la distance des mathèmes aux idées et aux divines hénades. Il n'est donc pas de «qualité» de la pensée mathématique qui ne dise à la fois les deux principes répandus dans toutes choses : le fini et l'infini [1].

Mais l'infini n'est plus, en cette zone moyenne, la puissance génératrice ou la diversité unifiée qui le manifestent dans l'ordre intelligible. Ici commence sa métamorphose en indéfini [2], car c'est avec l'arithmétique, et plus encore avec la géométrie, qu'apparaît ce que Proclus nomme *diastasis*, distanciation indéclinable, pourrait-on dire, entre les éléments d'un ordre. La rupture de l'intériorité qui s'accomplit ainsi n'est nullement le fait d'une pensée parcourant ce qu'elle ne saurait contempler. Car la distance des propositions à elles-mêmes réitère dans le temps logique, ce qu'effectue déjà la pluralité des principes, et leur inscription nécessaire dans un récep-

1. Cf. *In Eucl.*, Friedlein, 5, 18.

2. «Une puissance est plus grande si elle est indivise, moindre si elle est divisée», *Éléments de Théologie*, prop. 61, trad. fr. p. 99.

tacle. On peut bien parler, en effet, d'un réceptacle, pour caractériser l'espace qui reçoit en son sein l'ensemble des figures géométriques. C'est pourquoi la géométrie est doublement distante de l'intelligible : à leur déploiement en nombre, les figures ajoutent l'imperfection d'exister en autre chose qu'elles-mêmes. «Les subsistances imparfaites», énonce la proposition 64 des *Éléments de Théologie*, s'écartent de la monade qui subsiste par soi, parce qu'elles existent dans des sujets extrinsèques» [3].

Les figures sont seulement «illuminées» par leurs principes, mais ceux-ci ne sauraient les remplir totalement de leur clarté s'il est vrai que la capacité de participation que manifestent les figures signifie leur impuissance à être purement leur essence [4]. Aussi ne seront-elles «illuminées» que parce qu'elles ont primordiale connivence avec l'extension, c'est-à-dire avec l'ombre; et ne recevront-elles définition que dans la mesure où, n'étant pas liées étroitement à elles-mêmes, elles peuvent acquérir du moins cette liaison par l'idée qui les cerne.

Ainsi, la progression des démonstrations mathématiques doit décrire, aux yeux de Proclus, à la fois leur puissance d'être, et leur impuissance à être d'emblée essentiellement elles-mêmes. Cette connaissance de soi échappe d'autant plus que leur sûreté et leur fécondité ne trouvent pas en elles leur origine. La mathématique manifeste de la sorte une spontanéité effective, mais il ne lui est pas donné de rendre raison de son propre pouvoir d'extension, parce qu'en elle s'exerce la richesse de principes reçus de plus haut.

*

L'ambiguité de ce statut, loin de se révéler paralysante, va permettre à Proclus de reprendre et de préciser la pensée platonicienne. «Nous avons déterminé, dit le *Commentaire au Premier Livre des Éléments d'Euclide*, le critère de toutes les mathématiques en respectant la pensée de Platon : il s'agit de la connaissance dianoétique, qui s'établit au-dessus de l'opinion, mais est dépassée par l'intelligence» [5]. Tous les caractères précédemment examinés de l'être mathématique et de la connaissance qui lui est propre, pourraient être pris pour de simples explicitations du passage

3. L'inscription dans l'espace, qui garantit, chez Kant, l'objectivité de la géométrie, et donc sa valeur de connaissance, signifie, ici, une imperfection non seulement ontologique, mais également logique. Cf. *Éléments de Théologie*, trad. fr., p. 101.

4. Cette imperfection est également à la racine de la différence entre *théorème* et *problème* : le problème se présente comme une opération, un exercice à effectuer; il signifie cette labilité qu'apporte avec elle toute matière, fût-elle – comme ici – noétique.

5. *In Eucl.*, 11, 26-12, 2.

célèbre de la *République*, VI, 510, b-c. Et la dianoia semble capable de susciter, par sa nature propre, de telles réflexions sur le caractère médiateur des mathématiques, et sur l'étalement discursif de leurs raisons.

Cependant, le *Commentaire à Euclide* va corriger l'importance exclusive accordée à la dianoia, et mettre en valeur une faculté, liée chez Platon aux connaissances inférieures : il s'agit de l'imagination (*φαντασία*) Seule l'imagination paraît en effet susceptible de rendre compte, non des formes auxquelles le mathématicien attache son regard, mais du mouvement qui suscite ces formes dans un réceptacle, et leur permet d'apparaître [6]. La dianoia est trop apparentée au *νοῦς* pour posséder une mobilité instauratrice. En elle, les formes sont encore intérieures les unes aux autres, elle en est la pensée immobile – et, en tant que telle, elle ne saurait être productrice : avec elle, la genèse ou l'apparition des figures dans l'espace demeure inexpliquée.

Entre la contemplation de la figure intelligible et la reconnaissance de la forme perçue dans le sensible, élément de l'extériorité, doit par conséquent prendre place le temps de la genèse de la forme dans l'espace pur, par l'imagination [7]. Ainsi, l'imagination ne saurait plus être considérée comme une fantaisie acquiesçant aux ombres, elle est puissance de manifestation pour l'intelligible caché ; quant au développement démonstratif, il n'est pas seulement écart et distance mais, bien plutôt, et positivement, lui-même manifestation. Là nous semble résider la différence essentielle entre la conception de Platon et celle de Proclus. Platon, opposant la mathématique et la dialectique, insiste sur l'insuffisance d'un mouvement de pensée qui n'est pas assuré de son principe et se donne de lui-même la liberté d'ignorer la nécessité d'un tel éclaircissement. La géométrie encourt, sitôt qu'elle se pose, le risque de devenir simple maniement des formes car la purification ne peut, par définition, être déjà en elle parfaitement accomplie [8]. Chez Proclus, en revanche, de semblables insuffisances apparaissent comme l'envers d'une positivité effective : si les mathématiques ne disent pas les principes, leurs principes, en toute clarté, elles mettent au jour la puissance des principes, leur fécondité. Sans doute ce qui est engendré est-il inférieur à ce qui engendre ; mais l'engendré expose la richesse de son principe en le livrant à l'intuition.

6. *Ibid.* 51, 21 sqq.

7. 52, 21 : l'imagination «s'avance des choses connaissables et de l'impartageabilité de la vie à ce qui constitue partage, dimension et figure».

8. Sans doute faudrait-il mettre en relation cette thèse platonicienne avec l'état de développement de la science mathématique : en son temps, les *Éléments* commencent à se constituer, mais le corps des principes ne peut être solidement établi (*In Eucl.* 66,7 – 68,23).

2. – RECHERCHE D'UNE DIALECTIQUE MATHÉMATIQUE A PARTIR DES ÉLÉMENTS D'EUCLIDE

2.1. – La nécessité théorique du mouvement de conversion

Les mathématiques présentent donc bien dans leur développement un mouvement analogue à celui de la procession des êtres. Divers exemples peuvent appuyer cette interprétation.

Ainsi, le point est à la fois limite, *péras*, par sa nature propre, et, de par sa puissance infinie, origine de toute distanciation. Il engendre, dit le *Commentaire à Euclide*, toutes dimensions ; et au même instant, il retient, resserre et définit : en tant qu'il gouverne la série ligne-plan-volume, il devient l'analogue de l'Un, car il «unit et rassemble tout le partageable, limite ses processions, attire tout ce qui est et l'enserre de toutes parts» [9]. Tel est le paradoxe du simple, qui est à la fois l'origine et l'englobant.

De même, «les formes du nombre procèdent de l'unité» [10] ; l'accroissement des dimensions géométriques doit être dit, lui aussi, procession [11]. Et la démonstration elle-même, que fait-elle, sinon accomplir le mouvement du simple au divers [12] ?

Pour que l'analogie apparaisse complète, il faudra cependant que les mathématiques présentent en elles-mêmes un mouvement semblable à celui que Proclus dénomme en général «conversion». Cette question est d'autant plus significative qu'elle va se révéler décisive pour trancher la question de l'être des mathématiques. Si celles-ci ne sont pas des abstraits, comme le voulait Aristote, elles doivent présenter toutes les caractéristiques de ce qui est. Or, «tout être qui procède d'un principe se convertit par essence vers celui dont il procède» [13].

De ce point de vue, on comprend qu'il ne suffit nullement de constater que le mathématicien use des procédés tant synthétiques qu'analytiques [14] ; pas plus qu'il ne suffit de conférer à ces deux mouvements complémentaires une égale justification théorique. Il faut en revanche que la remontée vers les principes ait elle-même droit au titre de recherche. Il faut qu'elle soit exigée, tout autant que le passage des hypothèses aux conséquences, par la matière

9. *In Eucl.*, 89, 10-15.
10. *Ibid.*, 39, 18.
11. *Ibid.*, 39, 20.
12. *Ibid.*, 57, 25.
13. *Éléments de Théologie*, P. 31, trad. fr., p. 82.
14. *In Eucl.*, 57, 18-20. Cf. S. Breton, «Les Méthodes de la Mathesis», in *Philosophie et Mathématiques chez Proclus*, p. 123-132.

elle-même. Il faut qu'elle ne soit pas seulement un dévoilement de vérités premières, mais qu'elle ait même puissance infinie, qu'elle soit même tâche infinie que la progression vers les propositions dernières.

La pensée occidentale classique empruntera, on le sait, une tout autre voie. Chez Descartes, en particulier, le développement des propositions est susceptible d'illimitation ; mais non la régression vers les principes – car les idées innées sont autant d'absolus au-delà desquels il n'est point besoin d'aller. C'est «que les philosophes, en tâchant d'expliquer par les règles de leur logique des choses qui sont manifestes d'elles-mêmes, n'ont rien fait que les obscurcir» [15].

Mais selon Proclus, il faut admettre que l'intuition et la définition ne sont pas les seuls rapports que l'âme peut entretenir avec les principes. Ces derniers peuvent apparaître à la fois féconds et obscurs. Ils sont capables, par conséquent, de susciter deux recherches divergentes : l'une, attentive à dérouler leur infinie puissance – c'est l'attitude même qu'adoptera Descartes ; l'autre, s'efforçant d'éclairer leur sens, et allant en quelque manière au-delà d'eux, vers leurs «causes» – ce qui délimite la besogne d'une mathématique générale d'abord, de la dialectique ensuite [16].

Et, si l'on veut bien suivre ici la démarche de Proclus, on constate que, selon lui, la recherche des «causes» ne s'arrête nullement aux définitions, axiomes et postulats, mais qu'elle doit permettre, dans le dépassement des principes, à la fois de les éclaircir et de les unifier. Cela signifie qu'en posant la nécessité d'une conversion proprement mathématique, Proclus entreprend de surmonter la discontinuité que marquait chez Platon la divergence des deux attitudes, philosophique et mathématique. Et ce n'est pas ici le philosophe qui accomplit la tâche du mathématicien : c'est le mathématicien lui-même. Car c'est en tant que mathématicien que ce dernier est sommé de revenir aux principes de son savoir.

Cette tâche que Proclus assigne au mathématicien, comment ne pas la dire proche de celle que définira le XIXe siècle, dans le souci à la fois d'assurer et d'unifier l'ensemble ou le corps des mathématiques ? Lorsque Proclus insiste sur le fait que le géomètre ne saurait en aucun cas se satisfaire de la disparité qui se manifeste entre le

15. *Principes*, I, 10.

16. *In Eucl.* Friedlein, 44, 2-14. «La mathématique une et totale enveloppe en elle-même, de manière plus simple, les principes de toutes les sciences particulières... Mais, au-dessus d'elle, la dialectique serait un lien supérieur des mathématiques...» Dans l'œuvre d'unification des mathématiques la théorie des proportions vaut comme un exemple, encore insuffisant (43, 22-25). Notons que Proclus la rapporte non à Eudoxe, auquel il attribue pourtant des théorèmes «universels», mais à Erastosthène, dont un livre perdu s'appelait «Sur les Médiétés».

nombre infini des polygones réguliers inscrits dans la circonférence, et le nombre fini des polyèdres inscrits dans la sphère, c'est pour convier le géomètre à rendre raison de cette limitation [17]. Le géomètre n'a donc pas à user seulement des possibilités que lui offre la matière géométrique, encore lui faut-il s'interroger sur ces possibilités, et tenter d'en découvrir plus haut la racine ou la source. Et si, comme l'indique cet exemple, les possibilités mêmes de la géométrie doivent devenir bel et bien objet d'étonnement, alors l'élément au sein duquel doivent en quelque sorte se dérouler démonstrations et résolutions ne saurait être, en premier lieu, la clarté.

En d'autres termes, s'il advient que la pensée découvre dans les mathématiques une certaine opacité substantielle que la raison ne saurait supprimer totalement [18], ce ne sera certes pas par un quelconque défaut de rigueur. On aperçoit peut-être mieux, à présent, à quelles fins Proclus établit que ce n'est pas en considérant les développements mathématiques, que l'âme découvrira ses puissances les plus hautes. Il se peut que les mathématiques soient plus «faciles» que la dialectique. Elles ont pourtant valeur anagogique, en raison même de l'obscurité qui est encore en elles. Et cette obscurité est de plus en plus marquée, à mesure que l'on se rapproche des principes. Car ce sont eux qui révèlent combien leur clarté et leur fécondité sont empruntées. En cela, c'est bien l'imperfection des mathématiques en tant que discipline séparée qui les relie dynamiquement au tout. Si leur être – et leur rôle – consistent à déployer ce qui, dans l'ordre de l'intellect, est «enroulé» (*In Eucl.* 4, 12), ne seraient-elles pas, par nature, puissances d'images, révélatrices d'essences ? Une séméiologie des développements mathématiques serait alors à envisager, dont la tâche consisterait, en somme, à dévoiler ce que l'âme ne peut directement contempler.

2.2. – L'Ame et les Mathématiques

Ce retournement du mouvement processif des mathématiques pose un problème pour nous essentiel : à supposer qu'il soit exigé

17. *In Eucl.*, 102, 13-19.

18. Cette résistance trouverait, croyons-nous, une assez juste expression d'elle-même dans ces lignes de M. Jean Ladrière, dont l'horizon mathématique, si éloigné qu'il soit de celui de Proclus, en vient parfois à s'ajointer cependant à lui : la raison mathématique «ne peut devenir totalement claire à elle-même parce qu'elle n'est pas en mesure d'épuiser son objet... et parce qu'il n'est pas au pouvoir de l'intelligence mathématicienne de poser devant elle l'objet mathématique total, il n'est pas en son pouvoir non plus de se réfléchir totalement dans un modèle objectif qui exprimerait adéquatement son projet» (*Les limitations internes des formalismes*, p. 9).

par les mathématiques elles-mêmes (et les mathématiques, au XIX[e] siècle, nous ont apporté une réponse affirmative), est-il effectuable *chez Proclus*, par le mathématicien en tant que mathématicien ? Nous retrouvons ici le problème si débattu du rapport qui lie l'âme aux mathématiques : en effet, si c'est l'âme *toute entière* qui œuvre dans les mathématiques, avec toutes ses puissances, alors l'exigence de conversion de l'âme sur elle-même se transmet sans solution de continuité à la mathématique comme science. Nous voudrions reprendre sous cet angle l'un des problèmes qu'examinait Ph. Merlan dans son ouvrage *From Platonism to Neoplatonism*, en particulier dans les chapitres I et II. Il s'agissait de comparer et d'ajuster les deux hiérarchies :

intelligible	intelligible
âme	*mathématique*
sensible	sensible

lesquelles, d'Aristote à Proclus, apparaissent tantôt assimilées, tantôt exclusives l'une de l'autre.

Nous ne nions pas la position conciliatrice de Merlan, qui consiste à refuser que l'on attribue à la pensée grecque une stricte distinction et opposition du subjectif et de l'objectif, ou si l'on veut ici, du rationnel et de l'irrationnel.

Nous ne nions pas non plus que la différence essentielle de l'âme et des mathématiques réside, comme le veut Cherniss, dans le caractère moteur, ou, si l'on préfère, dans la spontanéité de l'âme. Toutefois, il nous semble qu'un problème de *hiérarchie* ne peut se résoudre dans l'examen privilégié de l'*un* de ses termes, l'âme ou les mathématiques en l'occurrence, et que le problème véritablement en question est ici celui de la signification des deux hiérarchies *considérées dans leur totalité*. Car, ainsi que nous allons tenter de le montrer, le mouvement intérieur à chaque hiérarchie, les rapports internes des termes en jeu, ne sont, dans les deux cas, absolument pas les mêmes; et si l'on parcourt chacune des deux hiérarchies *dans le même sens*, il n'y a pas de solution au problème.

Vérifions sur l'exemple des deux philosophies de Plotin et de Proclus :

Premier cas : la hiérarchie examinée se résume à l'ordre *intelligible* / âme / *sensible*.

C'est bien celle de Plotin. Chez lui, que signifie-t-elle ? Si l'âme est au milieu de l'ordre, c'est parce qu'elle est *centre d'expérience*, c'est-à-dire le lieu où sont vécues les différentes tensions auxquelles elle est soumise, lieu également où prennent origine ses réponses, accomplissements ou défections, et les expériences (d'unification, de distension) qui leur correspondent. Les niveaux d'être sont ensuite objectivement séparés, et selon des coupures relativement

arbitraires, puisque le jeu ontologique et le jeu du salut consistent à glisser d'un niveau à l'autre, supérieur ou inférieur. Ce qui importe ici, c'est que *l'expérience fondamentale est celle de la dimension verticale,* et que cette expérience est seule véritablement réelle et irrécusable.

La *seconde* dimension, celle de la *largeur* (τὸ πλάτος) de chaque ordre, de son extension *horizontale* (selon notre propre vocabulaire), ne peut être exhaustivement ni formellement pensée. Car l'âme est enfoncée comme âme particulière, intelligence particulière ou corps singulier, en chaque niveau. Elle le définit alors comme totalité, et comme totalité vivante, en raison même de son expérience d'appartenance à chaque ordre, et parce qu'elle en est un élément non séparé, parce qu'elle éprouve sa communication avec tous les êtres du niveau considéré. Mais, de ce niveau, elle ne peut dire la règle. Elle ne peut se situer à l'extérieur pour la déterminer.

En ce sens, chaque totalité demeure relativement indéterminée : l'âme *affirme* qu'il s'agit de totalités, mais sans pouvoir effectivement le montrer. Son expérience est celle d'une insertion, et la précision donnée à chaque ordre provient de la conjonction entre une expérience interne (celle de la simplification dans la remontée) et un principe métaphysique qui lui répond : tout ce qui vient après l'Un est à la fois multiple et un, c'est-à-dire Un-Tout.

Second cas : la hiérarchie examinée se résume à l'ordre *intelligible*/mathématique/*sensible.*

Examinons, chez Proclus, le sens de cette seconde hiérarchie.

Il ne s'agit pas de mettre en question le rapport privilégié que l'âme entretient avec les mathématiques. On sait que, chez Proclus, l'âme peut se reconnaître elle-même et lire sa puissance propre dans les figures qu'elle a projetées [19]. Mais nous devons noter que, dans cette seconde hiérarchie, l'âme considérée comme principe de mouvement spontané, comme intériorité à soi du mouvement, a disparu.

Dès lors, si, *formellement,* les deux hiérarchies sont comparables, en revanche *selon le mouvement qui les anime,* elles s'excluent mutuellement. Car, dans le *second cas,* l'âme n'est pas demeurée en sa place centrale d'intermédiaire : elle s'est placée à l'extérieur de tout le développement dont elle édicte la règle. *Elle joue ainsi le double jeu,* de l'intériorité à l'ordre en tant qu'elle se lie à un niveau, et de l'extériorité puisqu'elle édicte l'organisation de l'ensemble de ces niveaux.

Plus largement, nous dirons que la pensée devient extérieure à sa position primordiale : elle s'en délivre par l'exercice du déploie-

19. Cf. A. Charles, «L'Imagination, miroir de l'âme selon Proclus», in *Le Néoplatonisme,* Paris 1971, p. 241-248.

ment sériel de chaque ordre, et des ordres entre eux. Elle peut alors parler avec autant d'assurance de l'horizontal et du vertical. *Toutes les dimensions deviennent équivalentes.* Et si l'on songe que l'homogénéisation de l'espace, ou la conquête de son isotropisme, marque la libération de la géométrie à l'égard de l'expérience perceptive vécue, l'affirmation d'une sorte d'isotropisme métaphysique est bien chez Proclus la trace de l'influence de la réflexion mathématique sur la métaphysique stricte.

Les conditions de possibilité qui gouvernent la production d'une *Elementatio,* et d'une *théologie*, sont alors données. Il n'y a plus la démesure inéluctable entre l'âme et le tout. La *mesure* est devenue la juste mesure du tout ; et du simple au complexe, le passage est assuré. Il suffit de relire le livre I de la *Théologie platonicienne*, pour retrouver confirmation de cette jonction entre le théologique et le rationnel, qui veut être également le démonstratif.

En bref, la première hiérarchie n'est que l'étalement de tensions intérieures animées par un centre : l'âme. Tandis que la seconde reproduit le mouvement exact par lequel les ordres sont successivement constitués, *de jure*.

Cette différence entre les modes de production des deux hiérarchies recouvre une différence dans la signification du terme intermédiaire. En une première approche, il est possible de déterminer cette différence comme celle du dynamique au statique. L'âme est intermédiaire au sens de l'Eros du *Banquet* ou du philosophe qui ne se *tient* pas entre le savoir et l'ignorance, mais au contraire *produit* par son exigence de vérité les deux horizons extrêmes entre lesquels il se meut. En revanche, lorsque Hippias, par exemple, cherche un juste milieu (*μέσον τι*) entre la concision de Socrate et la fécondité verbale de Protagoras, il veut déterminer un *mixte*, qui soit, *pour nous*, entre (*μεταξὑ*) les deux extrêmes et puisse composer avec eux un ordre par degrés [20]. Autrement dit, dire que l'âme est intermédiaire, c'est qualifier son *être*, dire que les mathématiques sont intermédiaires, c'est qualifier le *concept* que nous en avons, et qui entre en tant que mixte dans une combinatoire, elle-même toute de concepts.

Donc, pour que la connaissance mathématique se retourne sur elle-même, il faut que l'âme lui confère ce mouvement qui lui est propre, qu'elle saisisse d'abord le déploiement mathématique comme le sien propre, comme saisie de ce qui, dans l'évidence discursive, était oublié.

20. *Protogoras*, 337 e – 338 a.

En mathématiques, c'est d'un semblable éveil que la conversion peut naître. L'attachement au déploiement réglé des propositions faisait oublier le halo de lumière qui l'accompagne et le soutient ; mais la conversion devient possible – et réelle – quand le mathématicien s'arrête, cesse de se perdre dans la quête de la proposition à venir, et *voit*, tout à coup, *en face*, l'ensemble de ce qu'il a produit. Il fait halte devant son œuvre : au lieu de penser à elle, il *la* pense, il la voit, dans ce miroir qu'est l'imagination. Le démiurge, lui aussi, contemplait son œuvre, et la trouvait belle.

Le pivot de la conversion est donc l'*évidence de beauté*. Par la beauté, les mathématiques se donnent alors à contempler : elles apparaissent avec toute la symétrie, l'ordre, la mesure, qui sont le privilège du beau, et témoignent de leur résonance ontologique. Parce qu'elles sont belles, elles ne sont pas seulement processus, éloignement, discursivité mais, plus originellement, manifestation.

«Comme si quelqu'un, se voyant dans un miroir, et admirant la puissance de la nature et sa propre forme, concevait le désir de se voir lui-même...» [21]. Ici, l'étonnement n'est plus gêne, mais admiration ; et l'admiration est puissance d'éveil – ἐγερτικόν (Platon, *République*, 523 d) – aussi forte que pouvait l'être l'embarras chez Platon.

Si donc Proclus a pu donner aux mathématiques une dignité d'*οὐσία*, c'est bien aussi parce qu'elles présentaient pour lui ces caractères d'unité, d'harmonie interne, qui qualifient tout ce qui, étant multiple, relève pourtant de l'Un et demeure soumis à son influence. Ainsi, les λόγοι de la διάνοια sont aux mathématiques ce que la φύσις est à son déploiement en κόσμος. Il y a un κόσμος μαθηματικός, et c'est pourquoi la διάνοια peut revenir à soi, car elle est l'origine et la mesure de ce monde.

Mais cette vision des êtres mathématiques comme κόσμος est pour nous le signe que Proclus ici, ne parle plus en mathématicien. On glisse, ici, de la constatation de rapports, de rappels, de résonances entre les diverses parties des mathématiques – arithmétique, géométrie, astronomie... –, à l'affirmation limite que ces harmoniques se produisent *à l'intérieur* d'un tout. Et ce glissement, favorisé par l'idée de beauté, permet de comparer, et d'ordonner, intelligible, mathématique et sensible.

Qu'il s'agisse là d'un sentiment esthétique, et non d'une connaissance, permet de comprendre la lecture que Proclus fait des objets mathématiques. Sans doute, il affirme dans l'*In Eucl.* : «Les raisonnements mathématiques révèlent dans les nombres les manifestations des propriétés suressentielles ; ils mettent au jour, dans

21. *In Eucl.*, p. 141, 4-13.

l'ordre dianoétique, les puissances des figures intelligibles» [22]. Mais il est impuissant à définir ou seulement indiquer ce que sont ces propriétés ou ces figures méta-mathématiques.

Aussi ne peut-il dépasser l'ordre mathématique, mais seulement lire en lui des correspondances entre mathématiques et métaphysique. Il est donc naturel que les déterminations pour lui les plus évocatrices, soient justement celles qui ont pour le mathématicien l'intérêt *opératoire* le plus faible. Ainsi, les définitions du point sans partie, de la ligne sans épaisseur, toutes définitions qui n'ont aucune fécondité à l'égard des théorèmes, mais qui évoquent pour Proclus la puissance première de ce qui ne se dit que par négations. Ainsi, la détermination des trois dimensions de l'espace sont vues comme un engendrement de la puissance productrice de l'imagination, et cet engendrement trouve son *analogon* dans l'acquisition par l'âme d'une corporéité de plus en plus épaisse lorsqu'elle descend dans le monde du devenir. Ainsi, la droite et le cercle deviennent images de l'infini et du fini, ou bien de la procession et de la conversion. Et l'unité ne saurait désormais ne pas être hantée par l'Un.

Proclus reprend alors une traduction symboliste qui est restée, nécessairement, extérieure à l'histoire des mathématiques. En effet, loin de poursuivre le mouvement de recherche intérieur aux mathématiques, une telle séméiologie utilise le matériau mathématique qu'elle suppose déjà accompli, pour retrouver une métaphysique qui lui est étrangère.

Il est alors clair que si Proclus a édifié une ontologie inspirée des mathématiques, ce n'est pas chez Euclide qu'il a pu en trouver le modèle. Il a puisé à une autre source qui est, pour nous, celle des néopythagoriciens.

2.3. – La Mathématique dialectique des Néopythagoriciens

C'est dans l'*Introduction arithmétique* de Nicomaque de Gérase que nous avons trouvé les correspondances les plus étroites entre l'architecture des êtres telle que l'exposent les *Éléments de Théologie*, et les combinaisons des nombres. Là seulement, les mouvements de procession-conversion que Proclus ne pouvait découvrir dans Euclide, trouvent une illustration strictement arithmétique. Et ceci, avec d'autant plus de force que l'appareil démonstratif d'Euclide est pour ainsi dire absent.

22. *Ibid.* 22, 6-9.

Voici quels sont, à notre sens, les points essentiels de convergence entre Nicomaque et Proclus :

L'ensemble des nombres est compris comme une totalité, un *système d'harmonies* multiples, l'harmonie étant elle-même le résultat ou le signe d'un équilibre entre des êtres réels, différents, en *relation les uns avec les autres* [23]. Les nombres sont ainsi modèles, schèmes, fondement de toute harmonie. L'important, ici, réside en ce que la division du nombre en deux espèces fondamentales, le pair et l'impair, tissées ensemble et s'ajointant l'une à l'autre, fait échec au caractère indéfini du nombre des nombres, si l'on peut ainsi s'exprimer. En tant que formée de ces deux sous-ensembles, la totalité numérique apparaît comme finie et peut alors devenir soit modèle d'autres totalités finies — par exemple le monde — soit expression d'un système plus épuré et plus élevé dans l'ordre ontologique — ce qui correspond exactement à la conception de Proclus, qu'explicite l'*In Eucl.*

La troisième définition du nombre donnée par Nicomaque au chapitre 7, 1 [24] — le nombre considéré comme *ποσότητος χύμα ἐκ μονάδων συγκείμενον* — marque un point de rencontre important entre le néopythagorisme et le néoplatonisme. Sans doute cette définition «génétique» est-elle d'esprit strictement pythagoricien, puisqu'elle s'accorde avec la seconde définition de Théon, et avec cette autre définition de Moderatus de Gades, citée par Stobée (le nombre est *προποδισμὸς πλήθους ἀπο μονάδος ἀρχόμενος καὶ ἀναποδισμὸς εἰς μονάδα καταλήγων* [25]. Mais il y a concordance frappante avec le sens néoplatonicien du Principe, comme origine d'un flux, ou d'un déploiement mesuré. E. R. Dodds avait déjà noté [26] la transposition proclienne de la notion de nombre ou plutôt, de la série arithmétique : elle apparaît le plus nettement, en effet, dans la proposition 21 des *Éléments de Théologie.* Poussant un peu plus loin notre recherche, nous avons découvert chez Nicomaque d'autres modèles, qui commandent non pas seulement le développement d'un ordre, mais l'architecture globale de la procession.

Au chapitre 3 du livre II [27], nous trouvons un tableau de combinaisons de séries qui peut être lu soit dans le sens horizontal (où toutes les séries géométriques ont pour raison : 2), soit

23. Cf. *Introduction arithmétique*, I, 6, p. 12. 14-20, éd. Hoche, Leipzig, Teubner 1866.
24. *Ibid.*, p. 14, 13, ligne 8.
25. *Stobée*, Ecl. I, 21, 8, Ed. Wachsmuth-Hense.
26. Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon, seconde édition, 1963, p. 208.
27. *Intr. arithm.*, p. 77.

dans le sens vertical (où tous les termes se développent selon une raison sesquialtère, i. e. de 3/2), soit dans le sens oblique «selon l'hypoténuse» (où les séries ont pour raison : 3). Reproduisons ici ce tableau, dans la présentation de M. L. d'Oodge [28] :

«The double ratio in the breadth of the table

1	2	4	8	16	32	64
	3	6	12	24	48	96
		9	18	36	72	144
			27	54	108	216
				81	162	324
					243	486
						729

The triple ratio along the hypoténuse

The sesquialter ratio in the depth of the table»

Si nous considérons que chaque ligne se développe selon la même raison, mais à partir d'un terme de plus en plus éloigné de l'unité, si nous considérons la triple lecture possible, c'est-à-dire l'existence d'analogies strictes entre chaque terme et ceux qui le précèdent et le suivent en quelque direction que ce soit, nous ne pouvons qu'être frappé par la *similitude de structure* qui lie ce tableau au schéma de la procession proclienne, tel que Dodds le représente, lorsqu'il exprime graphiquement les rapports de participation impliqués par les propositions 162 à 165 des *Eléments de Théologie*. Reproduisons ici ce tableau [29] :

τὸ ἕν—ἑνάδες νοηταί—ἑνάδες νοεραί—ἑνάδες ὑπερκόσμιοι—ἑνάδες ἐγκόσμιοι

τὸ ἀμεθέκτως ὄν — μεθέκτως ὄν — μεθέκτως ὄν — μεθέκτως ὄν

θεῖος νοῦς ἀμέθεκτος—θ. νοῦς μεθεκτός—θ. νοῦς μεθεκτός

θεία ψυχὴ ἀμέθεκτος—θ. ψυχὴ μεθεκτή

θεῖον σῶμα

A partir d'une analyse plus fine des correspondances entre les deux tableaux, nous pourrons préciser notre hypothèse et reconnaître si un *modèle arithmétique* est bien à l'œuvre dans l'architecture proclienne des êtres. Ce qui n'exclut pas la présence d'autres

28. Nicomachus of Gerasa, *Introduction to Arithmetic*, trad. M. L. D'Oodge, N. Y. 1926, p. 233. Pour la formule générale de ce développement, on pourra se reporter à Thomas Heath, *A History of Greek Mathematics*, vol. I, *From Thales to Euclid*, Oxford, 1965, p. 105).

29. Proclus, *The Elements of Theology*, p. 282.

schèmes structurants. La question sera reprise plus loin [30]. Qu'il nous suffise, dès maintenant, de proposer quelques remarques.

Chez Proclus, comme chez Nicomaque, le tableau possède le même nombre de termes selon l'horizontal et le vertical. La raison, chez Proclus, en est philosophique : la première rangée, le premier ordre des hénades, représente les divers modes d'*unité* que les différents modes d'*être* explicitent en profondeur. Le nombre de termes dans la première série pourra, en certains textes, varier. Mais la correspondance horizontal/vertical demeure. Notons que ce nombre est toujours *fini* : « La multiplicité totale des divines hénades est finie en nombre » (P. 149) ; c'est une limitation que ne connaît pas l'arithmétique. Enfin, l'hypoténuse représente la suite des monades, principes simples qui sont, dans l'être, les analogues des hénades, principes d'unité. Car « tout ordre a son origine dans une monade qui procède en une multiplicité qui lui est coordonnée » (P. 21). Ainsi chaque ordre possède une même structure, comme chez Nicomaque une même « raison », et, de chaque terme, on remonte vers l'hénade, vers le terme le plus simple en son rang.

Mais s'il s'agit véritablement d'un développement sériel, le sens de la procession et le rapport de l'âme au déploiement processif en sont profondément modifiés. Sans doute reste-t-il chez Proclus de nombreuses métaphores et expressions dont l'image-source demeure celle de la génération, du processus même de la vie procréatrice. Mais si l'image du développement des séries mathématiques domine, Proclus tendra à supposer que la raison du développement peut être saisie à part et antérieurement, vis-à-vis de ce développement. Par opposition à l'engendrement d'ordre vital, le développement obéit à une règle qui a sa consistance essentielle propre. Le produit d'un tel processus ne sera-t-il pas moins *un* être, une totalité *une*, qu'une série de termes dont la limitation fait problème ? Nous avions déjà rencontré cette difficulté dans l'analyse du tout et des parties (cf. *supra*, Ière p. ch. III) [31].

Tirons toutefois quelques conclusions provisoires.

Nous avons déjà noté que Proclus est le seul néoplatonicien qui ait véritablement pris au sérieux le développement et la signification de la pensée mathématique. *Mais c'est à présent*, qu'il apparaît combien il est difficile, dans une telle ligne de réflexion, de *faire sa part à la mathématique*. Nous voulons dire ceci : est-il

30. Cf. *infra*, ch. IV, « Interférences de la géométrie et de l'ontologie » et plus particulièrement, 3.3.2. « Les communications internes ».

31. Cf. notre article « Analogie et pensée sérielle chez Proclus » (in *Revue internationale de Philosophie*, 23e année, n° 87, fasc. I, 1969, p. 69-88).

même possible de donner à l'être mathématique *une* place, dans les différents niveaux d'être, sans lui accorder, subrepticement, beaucoup plus, c'est-à-dire sans en faire en définitive un modèle pour tout l'ensemble des êtres, alors même qu'on l'affirme simple intermédiaire entre le sensible et l'intelligible ?

Bref, on passe comme malgré soi à l'idée d'une *mathesis universalis*. Ou, si l'on préfère, l'ordre mathématique recèle en lui-même une *solidité telle* qu'il tend à devenir *le modèle de toute organisation possible*. Ainsi, chaque ordre se développe en série, les ordres se correspondent analogiquement, et chaque être devient un nœud de rapports suffisamment précis et liés aux autres termes, pour qu'il soit désormais possible de remonter à l'origine de toute série. Chez Nicomaque, déjà, nous découvrions ce mouvement par lequel, à partir d'une proportion quelconque liant trois termes, il était possible de retrouver par opérations successives (en l'occurrence, des soustractions), l'égalité primitive – qui est pour lui le principe élémentaire de toute quantité relative [32]. Dans l'ordre proclien, on serait alors tenté de voir, dans l'intelligible considéré globalement, du mathématique épuré, et dans le sensible, du mathématique alourdi ...

Mais en ces analogies, le jeu démonstratif est oublié. Le problème des *Eléments de Théologie* consiste, en ce sens, à avoir tenté de concilier une arithmétique néopythagoricienne avec les exigences démonstratives d'Euclide.

32. *Introduction arithmétique*, II, 2 – p. 74, 16-75, 14, éd. Hoche.

CHAPITRE II

LES ÉLÉMENTS DE THÉOLOGIE ET LE SOUCI DE LA PREUVE

1. Le problème du commencement – 2. Analyse de la proposition 1 – 3. Ouverture de l'espace ontologique.

En rédigeant une Στοιχείωσις, Proclus ne se proposait assurément pas de livrer au public un simple résumé, un manuel ou un ABC de sa doctrine, significations auxquelles le terme de στοιχείωσις peut renvoyer. L'ordonnance du traité révèle une volonté de rationalisation qui l'apparente aux *Éléments* d'Euclide, bien plus qu'à l'abrégé doctrinal d'Épicure : chaque proposition se pose comme un théorème et l'enchaînement des propositions se veut tel que chacune soit supportée par ce qui la précède, et soutienne les propositions qui la suivent. Le projet en lui-même suppose deux options fondamentales : l'une, d'ordre métaphysique, concerne la nature du divin : il faut que le divin recèle en lui-même une rationalité qui donne prise aux exigences rigoureuses d'une pensée géométrique ; la seconde, d'ordre sémantique, renvoie à l'expression discursive, au travail qui doit être fait sur le langage lui-même : il convient que celui-ci soit suffisamment purifié pour que les énoncés, renonçant aux équivoques de l'expression courante, deviennent les éléments appropriés d'un développement démonstratif. C'est sur ce second point que nous interrogerons le texte de Proclus. Nous choisirons donc certaines propositions, – la première en particulier qui nous paraît exemplaire –, afin de reconnaître le degré de rigueur qu'elles détiennent, aussi bien dans les termes utilisés que dans l'enchaînement des propositions. Enfin, un discours démonstratif se devant d'être parfaitement explicite, nous relèverons autant qu'il nous sera possible, tout ce que le texte se donne effectivement sans l'énoncer clairement.

1. – LE PROBLÈME DU COMMENCEMENT

Aucune indication méthodologique n'ouvre le traité. Proclus ne présente ni ne justifie la logique de son discours. Ce en quoi il n'est pas inférieur à certaines mathématiques modernes, puisque dans Bourbaki également, le problème du commencement est parfaitement éludé. Nous pouvons interpréter cette omission comme une croyance de Proclus dans l'unité de la logique, ou dans le caractère «naturel» de la logique selon laquelle il raisonne. Cette logique admet en bref le syllogisme aristotélicien, et le raisonnement par l'absurde. Et, puisque l'objet du traité est le «divin», sous tous ses aspects, Proclus suppose également que «l'architecture» du divin se prête à un développement discursif continu.

Quant à la signification précise du mot «divin», Proclus ne l'explicite pas. A la différence des *Eléments* d'Euclide, dont chaque livre s'ouvre sur un ensemble de définitions portant sur les objets dont il va être question. Les *Eléments de Théologie* ne comportent aucune définition. Sans doute, le divin n'est-il pas un objet, ni un ensemble d'objets, mais plutôt un caractère indéfinissable en dehors des relations que les *Eléments* doivent précisément dégager. (Notons ici que le terme *θεολογική* n'apparaît que dans le titre et, à cet égard, reste extérieur au contenu du traité, et que le terme *θεός* qui appartient en revanche aux objets de l'examen n'apparaît qu'à la proposition 113). Toutefois, l'absence totale de définitions et d'axiomes explicitement formulés rend souvent délicat le travail de distinction entre ce que Proclus s'accorde et ce qu'il démontre effectivement.

La difficulté redouble, en raison de la délimitation incertaine entre langue et métalangue. Le grec étant le seul véhicule pour les deux niveaux d'expression, la contamination devient souvent inéluctable. Nous verrons comment certains enchaînements sont incompréhensibles si l'on ne se reporte pas à l'ambiguïté propre du texte grec. Il est alors très difficile de déterminer si Proclus joue de cette ambiguïté, ou s'il en est joué.

On peut enfin remarquer que le rapport entre le théorème et sa démonstration présente ici un caractère tout particulier. En géométrie, par exemple, la démonstration s'efface derrière le théorème dans lequel se résume tout l'acquis obtenu par le détour démonstratif. Ici, en revanche, il y a comme une incapacité du théorème à rassembler le développement de la preuve, et une impuissance de la preuve à demeurer dans les limites du champ théorique déterminé par le théorème. On pourrait dire très simplement

que Proclus cède à la richesse des références traditionnelles. Ce qui n'est pas suffisant. Sans doute, la démonstration apparaît-elle parfois (ainsi dans la proposition 3) comme un commentaire, et non une preuve. Mais il y a plus : la démonstration apporte une information que le théorème ne reprend pas. Elle indique parfois les axiomes (ainsi, dans la proposition 1), elle donne les divisions logiques des concepts et permet ainsi de suppléer à l'absence de définitions. En outre, elle s'alimente à une région conceptuelle beaucoup moins rigoureuse (avec termes imagés, rapports de force, différences de temps) qui surgit à *propos du théorème*, sans être strictement exigée par lui. Ainsi le progrès de notre connaissance se poursuit sur deux plans qui demeurent distincts : celui des théorèmes, – que Proclus a voulu le plus pauvre dans son expression, et par là le plus strict dans ce qui touche à l'enchaînement et au groupement – et celui des démonstrations. En voici pour preuve la suite des six premières propositions :

1. Toute multiplicité participe de l'un en quelque façon.
2. Tout ce qui participe de l'un est à la fois un et non-un.
3. Tout ce qui devient un, le devient en participant à l'un.
4. Tout unifié est autre chose que l'Un-même.
5. Toute multiplicité est après l'Un.
6. Toute multiplicité est composée d'unifiés ou d'hénades.

Chaque proposition reprend au moins un des termes de la proposition précédente pour la préciser et cette suite manifeste un souci de progression rigoureuse. Quant à l'information apportée par la démonstration, elle évoque un fond implicite dont ne paraîtraient que quelques lambeaux. Cette différence permet peut-être de mieux poser le problème quasi-technique auquel Proclus se trouve confronté : comment une pensée qui ne se donne rien peut-elle progresser ? Mais ne se donne-t-il rien ? Sur quoi fonde-t-il la possibilité du développement ? De quel fond surgit la première proposition ? Il ne serait pas juste de faire ici un procès d'intention, et gratuit de présupposer que Proclus mime un processus démonstratif qu'il sait irréalisable. Il y a chez lui une conviction trop profonde dans l'harmonie du Tout et la nécessité de ses liens, pour que la volonté démonstrative soit seulement de surface. Les *Éléments de Théologie* représentent bien, et pour la première fois dans les écrits des philosophes grecs, la tentative limite d'accorder une conviction, celle de l'harmonie du tout, avec le seul langage qui ait jamais su mettre en lumière les liaisons nécessaires et les justes proportions, celui de la démonstration mathématique.

2. – ANALYSE DE LA PROPOSITION 1

1. *Πᾶν πλῆθος μετέχει πῃ τοῦ ἑνός.*

εἰ γὰρ μηδαμῇ μετέχοι, οὔτε τὸ ὅλον ἓν ἔσται οὔθ' ἕκαστον τῶν πολλῶν ἐξ ὧν τὸ πλῆθος, ἀλλ' ἔσται καὶ ἐκείνων ἕκαστον πλῆθος, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον, καὶ τῶν ἀπείρων τούτων ἕκαστον ἔσται πάλιν πλῆθος ἄπειρον. μηδενὸς γὰρ ἑνὸς μηδαμῇ μετέχον μήτε καθ' ὅλον ἑαυτὸ μήτε καθ' ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ, πάντῃ ἄπειρον ἔσται καὶ κατὰ πᾶν τῶν γὰρ πολλῶν ἕκαστον, ὅπερ ἂν λάβῃς, ἤτοι ἓν ἔσται ἢ οὐχ ἕν· καὶ εἰ οὐχ ἕν, ἤτοι πολλὰ ἢ οὐδέν ἀλλ' εἰ μὲν ἕκαστον οὐδέν, καὶ τὸ ἐκ τούτων οὐδέν· εἰ δὲ πολλά, ἐξ ἀπειράκις ἀπείρων ἕκαστον. ταῦτα δὲ ἀδύνατα, οὔτε γὰρ ἐξ ἀπειράκις ἀπείρων ἐστί τι τῶν ὄντων (τοῦ γὰρ ἀπείρου πλέον οὐκ ἔστι, τὸ δὲ ἐκ πάντων ἑκάστου πλέον) οὔτε ἐκ τοῦ μηδενὸς συντίθεσθαί τι δυνατόν. πᾶν ἄρα πλῆθος μετέχει πῃ τοῦ ἑνός.

Ce théorème inaugural fonde la première distinction dans l'ordre divin, en assurant la dépendance de toute chose à l'égard de l'Un. Nous lirons pourtant d'abord ce texte au ras des mots, en proposant une traduction qui s'efforce de suivre le grec au plus près [1] :

1. La première proposition de Proclus a fait l'objet d'une étude très riche et très éclairante par S. Breton (*Rev. Sc. Phil. Théol.* T 58 n° 4 p. 561-583, «*Le Théorème de l'Un dans les Éléments de Théologie*»). Aussi estimons-nous nécessaire de préciser les différences méthodologiques qui séparent cette étude de la nôtre. Notre analyse a choisi la réticence en ce que nous cherchons à ne rien donner au texte qu'il ne propose effectivement lui-même ; en revanche, la lecture de S. B. accorde, par l'interprétation et l'apport de textes, le supplément d'information par lequel le texte acquiert un maximum de cohérence et d'amplitude signifiante. Nous avons, voulu, pour notre part, jouer le jeu proposé par Proclus, celui d'une Elementatio où chaque proposition s'affirme démontrable en une *suite finie* de propositions. Nous avons donc veillé, en un premier temps, à respecter strictement l'ordre proclien et à n'ajouter aucune proposition tirée, par exemple d'une autre partie de l'ouvrage. C'est seulement après avoir éprouvé les limites de l'armature logique que, en raison de ces limites mêmes, nous avons changé de méthode et considéré les affinités de notions. S. B., au contraire, considère le premier théorème «dans l'économie interne d'un ouvrage dont il est moins la première «pierre» que le portail royal, l'«élément», au double sens du mot qui désigne à la fois un «constituant» et un milieu dans lequel «se meut et vit» l'ensemble ordonné du discours» (p. 562).

A ce double sens, correspond une double signification logique accordée à la première proposition : celle-ci est vue comme un *axiome justifié*. Ce qui ne signifie pas que la démonstration est suspectée. Au contraire, S. B. la juge plus valide que nous-mêmes, mais en considérant davantage l'armature de la preuve que ses articulations intermédiaires. Aussi formalise-t-il le théorème et sa négation qui inaugure la démonstration par l'absurde, mais non la démonstration elle-même qui n'est pas susceptible d'une transposition aussi exigeante.

«Toute pluralité participe de quelque manière de l'un. En effet, si elle n'en participe d'aucune façon, ni le tout ne sera un, ni chacun des plusieurs dont la pluralité est faite ; au contraire, chacun de ceux-ci sera aussi pluralité, et cela à l'infini, et chacun de ces infinis sera à son tour pluralité infinie. En effet (= donc), ce qui d'aucune façon ne participe à aucun un, ni par lui-même en tant que tout, ni par chacun de ceux qui sont en lui, sera infini sous tous ses aspects et selon tout ce qu'il est.

En effet, chacun des plusieurs, quel que soit celui que l'on prenne, sera ou bien un, ou bien non-un. Et s'il est non-un, il sera ou bien plusieurs ou bien rien. Mais, si chacun n'est rien, le composé de ces chacuns sera lui aussi rien ; et si chacun est plusieurs, chacun sera fait d'infiniment infinis. Ce qui est impossible : en effet, il

Quelques remarques préciseront nos différences, lesquelles proviennent d'une réponse différente à la question suivante : s'accorde-t-on d'éclairer un texte démonstratif par des éléments ultérieurs ou extérieurs ? Ainsi, S. B. transpose le théorème : «toute pluralité participe de l'un en quelque manière» en «toute pluralité est une-comme-tout ou bien une-comme-partie» soit $(\forall x)\ ax \supset (bx \vee cx)$. Une donnée de la démonstration (être un comme tout ou partie) est ainsi introduite dans le théorème. Mais la distinction $bx \vee cx$ laisse supposer que les deux prédicats, b = être un comme tout et c = être un comme partie, sont indépendants l'un de l'autre et peuvent être vrais l'un sans l'autre ; ce qui n'est pas car il ne peut y avoir chez Proclus de tout «un» dont les parties ne seraient pas «unes». Il y a en outre une implication sémantique entre le tout et la partie dont la disjonction, même non exclusive, ne parvient pas à rendre compte.

D'autres apports, en revanche, enrichissent le sens de la proposition ; ainsi, lorsque S. B. voit dans l'un une puissance unificatrice, il utilise une donnée de P2, mais il ne fait que devancer Proclus. De même, lorsqu'il résume la proposition 1 par cette autre : «tout étant plural n'existe en sa pluralité que par un principe de détermination», il fait refluer vers P1 les propositions 2 et 89. Mais cette formulation nous semble plus exacte que la formalisation proposée, tellement ce que nous appelons le flou, et S. B. la richesse de l'expression, s'accordent mieux au langage ordinaire qu'aux exigences de la logique moderne. Ajoutons enfin que, si nous voulions enrichir plus encore le texte, si nous formions le projet d'expliciter toutes les résonances qui sont comme les harmoniques de ce passage, ce serait là une tâche énorme qui commencerait, bien sûr, avec le *Parménide* de Platon. Cette référence nous donnerait deux indications importantes :

– à propos de l'énoncé du théorème, car le *μετέχει πῃ*, qui nous fera problème, reprend *Parm.* 157 c, i. e. un moment de l'hypothèse : «si l'Un est, que seront les Autres ?»,

– à propos de la démonstration elle-même, qui est une reprise de la 8e hypothèse (dans la division de A. Diès) : «si l'Un n'est pas, que seront les autres ?». Or Proclus modifie Platon : chez Platon, l'absence de l'Un fait que chaque chose, sitôt distinguée, s'émiette, se défait «comme dans un rêve» (164 d) – c'est un infini de dissolution. Proclus, pour sa part, donne à cet émiettement une formulation mathématique – c'est «l'infiniment infini» –, ce qui lui permet d'aboutir, non à l'*impensable*, mais à l'*impossible*, et de conclure par l'absurde.

En ce qui concerne la reprise du problème Un/Multiple dans les autres œuvres de Proclus, on trouve des textes parallèles mais beaucoup plus amples dans *Théol. Plat.* II ch. 1 et dans l'*In Parm.* 1100,13 sq. (cf. E. R. Dodds, *El. Th.* p. 187-189).

n'est pas un être qui soit fait d'infiniment infinis (car ce qui est plus que l'infini n'existe pas, et ce qui est fait de tous est plus que chacun), et il est impossible de composer quelque chose à partir de rien. Donc, toute pluralité participe de quelque façon de l'un».

2.1. – Articulation des propositions

Il s'agit d'un raisonnement par l'absurde de forme traditionnelle où il est montré que la négation de ce qui est à démontrer conduit à une contradiction. En fait, le raisonnement est sinueux. On peut présenter son mouvement d'ensemble de la façon suivante :

En un premier temps, «ne pas participer de l'un» se retourne en «être une pluralité infinie». En un second temps, Proclus revient sur le sens de «non-un» qu'il explicite en : «est plusieurs ou rien». L'argumentation suit alors les deux directions ouvertes par l'alternative, qui conduisent toutes deux à des conséquences inacceptables.

Examinons les deux hypothèses et leurs conséquences; sans mettre pour l'instant en question la validité de la division de «non-un» en «infini» ou «rien» [2].

a) *Si la partie n'est rien, alors le tout n'est rien* (5, 9). Mais il n'y a pas là de contradiction (nous dirions aujourd'hui qu'il s'agit d'un ensemble vide). Pour que l'implication soit rejetée, il faut, dit Proclus, se donner l'axiome (non évident de nos jours) selon lequel : rien ne peut être fait de parties qui ne sont rien. Mais en ce cas, si l'hypothèse $P = \phi$, *interdit* de passer de la partie P au tout, T, *je ne peux même pas dire* : si $P = \phi$, $T = \phi$. Il y a donc dans l'énoncé de Proclus une confusion entre $T = O$, qui suppose que la relation de P à T comprend le cas où $P = \phi$, et *l'impossibilité logique* de T pour $P = \phi$, lorsque cette valeur est incompatible avec la relation d'appartenance entre P et T. Seule l'impossibilité logique vaut, s'il s'agit d'une démonstration par l'absurde. Mais le glissement entre les deux affirmations s'effectue d'autant plus facilement que tout le système proclien est fondé, ainsi que nous le montrerons plus loin, sur la réciprocité du logique et du réel. Ainsi, le développement de l'hypothèse «si la partie n'est rien» est insatisfaisant à plusieurs titres. En particulier, s'il est prouvé que, pour $P = \phi$, T est inconstructible, inconstructible n'équivaut pas nécessairement à

2. Il est impossible de trouver une notation adéquate pour la notion du *rien* chez Proclus. Nous avons choisi le signe ϕ, quitte à commettre un abus de langage à l'égard de la théorie des ensembles.

«contradictoire» [3]. En outre, nous nous heurtons à la *confusion entre inexistence et impossibilité* parce que le rien est considéré comme un aspect du non-un, c'est-à-dire tantôt comme une qualification de l'objet, une valeur qu'il saurait prendre, tantôt comme la négation de son existence. Et cette ambiguïté du non-un trouve appui dans la langue car οὐδέν, rien, c'est aussi οὐδ'ἕν, i. e., selon que le contexte renvoie à la quantité ou à la qualité, tantôt «pas un (seul)», tantôt non-un.

Ajoutons enfin une remarque, en vérité anachronique, sur l'axiome selon lequel «il est impossible de composer (συντίθεσθαι) quelque chose à partir de rien» (2, 12-13). Cette proposition apparaît comme une vérité de sens commun, et le calcul des entiers en serait un exemple (puisque $0 + 0 = 0$). Toutefois, nous pouvons noter que, par une transformation logique de la notion de «rien», la construction moderne des entiers prend pour départ l'*ensemble vide* et, posant que le cardinal de cet ensemble est 0, produit successivement tous les cardinaux finis. On pourrait aussi, en prenant référence dans la pensée logique et métaphysique de l'Inde, envisager un traitement du rien qui, loin de faire du rien un signe linguistique sans référence, le constitue au contraire comme Voie Moyenne où les contraires sont dépassés [4]. L'axiome de Proclus reçoit donc son évidence d'une référence implicite à la pensée pratique courante et au sentiment logique qui lui correspond.

b) *Si la partie est pluralité sans un, elle est faite d'une infinité d'infinis. Ce qui est impossible.* Que signifie ici l'impossible ? Le raisonnement repose sur deux axiomes :

– «ce qui est fait de tous est plus que chacun» (c'est là une transposition de l'axiome 5 du Livre I d'Euclide : «le tout est plus grand que la partie»).

– «ce qui est plus que l'infini n'existe pas».

Or, l'«absurdité» provient non d'une contradiction entre les deux propositions, comme si l'on affirmait qu'un nombre naturel est à la fois pair et impair, mais d'une *incompatibilité* entre elles : il n'est pas possible d'appliquer à l'infini l'idée de «plus» qui convient au rapport de «tous» à «chacun». En fait, le «plus que l'infini» est non pas inexistant, mais impensable. Sans doute la difficulté est dénouée, pour nous, depuis Cantor, et l'on peut distinguer le

3. La distinction a été affinée par les mathématiciens modernes. Elle oppose, en bref, les formalistes pour lesquels il suffit qu'un objet soit non contradictoire pour exister, et les intuitionnistes qui exigent une monstration de l'objet. (Cf. A. Heiting, *Intuitionism*, Amsterdam, 1966 ; J. T. Desanti, *La Philosophie silencieuse*, Paris 1975, p. 257-261).

4. Cf. Linnart Mäll, «Une approche possible du Sunyavada», *Tel Quel*, n° 32, 1968.

« plus » du dénombrable, où l'axiome proclien demeure valable, et le « plus » du transfini. Mais, pour Proclus, l'ajustement de l'infini quantitatif avec la notion de « plus » ne peut qu'être incertain.

En effet, Proclus en un contexte cette fois mathématique, rencontre la même difficulté[5]. Il rapporte alors le paradoxe suivant : dans un cercle, à chaque diamètre correspondent 2 demi-cercles. Or, le nombre des diamètres d'un même cercle est infini. Ne faut-il pas en conclure que le nombre des demi-cercles est deux fois plus grand, c'est-à-dire deux fois infini ? La réponse de Proclus est alors strictement aristotélicienne : l'infini n'est qu'en puissance, et dire « deux fois infini » suppose qu'on le pose en acte. Ce qui ne peut éclairer notre proposition 1, sinon en confirmant que l'infiniment infini étant impensable, il ne peut entrer en simple contradiction avec la notion de « plus », laquelle est clairement pensée dans le rapport de tous à chacun. Le raisonnement par l'absurde relève donc plus sûrement ici de l'argumentation persuasive que de la stricte démonstration.

Une dernière analyse confirme notre interprétation. Elle prend comme point de départ l'incertitude du sens de « πῃ » dans l'énoncé du théorème : « toute pluralité participe *en quelque manière* de l'un ». Que signifie ce « en quelque manière » ? Comment une démonstration précise peut-elle parvenir à un résultat si flou ? A relire la « démonstration », nous pourrions conclure par un énoncé de ce genre : toute pluralité, qui n'est pas vide, participe de l'un au moins en ce que ses éléments ne sont pas divisibles à l'infini. Pourquoi Proclus ne rassemble-t-il pas tous les apports de la démonstration ?

Ce choix de l'imprécis n'est pas un hasard. La suite des théorèmes prouve que Proclus poursuit un but qui devient clair avec les propositions 11 et 12 : montrer que l'Un est première et unique cause. L'énoncé des théorèmes s'efforce de ne pas détourner l'attention du lecteur en la fixant sur des déterminations étrangères à ce but. Toute la question est d'examiner si cette volonté sous-jacente ne va pas à l'encontre de sa fin, qui est de convaincre, en éliminant certains résultats rigoureux.

Efforçons-nous de cerner l'ambiguïté de ce « en quelque manière », en tentant une formalisation partielle du début de la démonstration. Soit, en nous contentant pour l'instant du schéma propositionnel :

p = la multiplicité ne participe aucunement de l'un
q = le tout n'est pas un
r = la partie n'est pas un.

5. *In Eucl.*, 158, 2-20.

Il est clair que le «si» qui ouvre la démonstration joue un double rôle : d'une part, il introduit l'hypothèse nécessaire au raisonnement par l'absurde; d'autre part, il permet l'explication de cette hypothèse et signifie «s'il est vrai que». Nous transcrivons donc ainsi le début de la phrase :

(1) $p \equiv q \wedge r$

Or, la démonstration prouve que «p» est faux, et c'est bien cela seulement qu'énonce le théorème puisque la négation de μηδαμῇ «d'aucune manière», permet l'affirmation de πῃ, «en quelque manière».

Or, à quel résultat parvenons-nous, si nous maintenons la formulation

(1), $p \equiv q \wedge r$?

$\bar{p} \equiv \overline{q \wedge r}$

Or, $\overline{q \wedge r} \equiv \bar{q} \vee \bar{r}$

Donc $\bar{p} \equiv \bar{q} \vee \bar{r}$

Si nous transcrivons en adoptant l'équivalence proclienne entre «non (non-un)» et «participe de l'un», il vient : «la multiplicité participe de quelque manière de l'un» équivaut à (a même valeur de vérité que) : «ou le tout participe de l'un ou la partie participe de l'un». Mais q v r est vrai à la fois pour :

$\bar{q}$	V	V	F
$\bar{r}$	V	F	V

Or, la démonstration a prouvé que $\bar{r}$ ne peut être faux. La seconde possibilité est donc exclue, *sans que le théorème l'exprime*. De plus, les propositions ultérieures montrent que Proclus exclut également la 3ᵉ possibilité : $\bar{q}$, faux, $\bar{r}$, vrai – c'est-à-dire qu'un tout soit non-un (= infini), et ses parties finies. Si bien que l'énoncé du théorème serait doublement fautif : en lui-même, puisqu'il suggère une possibilité qui s'avère irrecevable; dans son rapport aux autres théorèmes , puisqu'un retour à ce théorème après lecture notamment des propositions 66 à 70, nous contraint à restreindre encore les possibilités qu'il impliquait. Nous sommes donc en face d'un énoncé non seulement insuffisant, mais encore instable, puisque, par un défaut d'explication ou une faille dans l'enchaînement des théorèmes, *sa signification varie selon qu'il est lu avant ou après d'autres théorèmes.*

A moins que (et c'est ici l'occasion de réexprimer nos doutes à l'égard de la valeur d'une formalisation, si restreinte soit-elle), la logique de Proclus s'accorde à une règle différente des nôtres, et que pour lui la négation d'une conjonction soit équivalente à la conjonction de deux négations. En effet, si de : $p \equiv q \wedge r$ on peut déduire $\bar{p} \equiv \bar{q} \wedge \bar{r}$, au lieu de $\bar{p} \equiv \overline{q \wedge r}$, alors toutes nos critiques deviennent sans objet. Et d'emblée, en niant que la

multiplicité ne participe aucunement de l'un, Proclus s'est donné *et* que le tout participe de l'un, *et* que les parties participent de l'un. Ce qui correspond à la signification du théorème revu et corrigé par les théorèmes ultérieurs. Dans cette hypothèse, il est évident que πῃ, tel qu'il est utilisé dans l'énoncé du théorème, renvoie simplement et strictement à μηδαμῇ dont il est la négation, mais ne se charge aucunement du sens qui était donné dans la démonstration à «d'aucune manière». Comme si était oubliée *l'équivalence* que nous lisions dans le début de la démonstration. Une rigueur formelle stricte encadrerait ainsi les développements intermédiaires beaucoup moins sûrs.

Ou bien encore, nous sommes en défaut dès le début de notre formalisation et nous ne devrions pas transposer la conjonction *grammaticale* οὔτε..... οὔτε....., en une conjonction logique de propositions indépendantes : q ∧ r. Car ce ne sont pas des propositions distinctes si, entre le tout et ses parties jouent certains rapports, inconnus de nous, mais qui instituent sans doute certaines variations corrélatives entre les deux concepts [6]. Et si nous nous souvenons que les insuffisances de la démonstration par l'absurde relevaient en dernière analyse de l'explicitation du «non-un» en «infini ou rien», nous constatons que nous sommes bien renvoyés, pour le moins à l'analyse interne des propositions et à la recherche d'une articulation des notions.

2.2. – **Articulation des Notions**

La première proposition nous présente deux constellations de termes présentant des affinités conceptuelles. Posons ces deux groupes qui sont l'un, celui des sujets, l'autre celui des prédicats, et marquons par une flèche → les rapports d'affinités.



– *Étude du Premier Groupe : non-un, infini, rien*

«Toute chose est ou une, ou non-une. Si elle est non-une, elle est purement plusieurs (c'est-à-dire infinie) ou rien». Cette *diairésis* exprime sans aucun doute l'énoncé le plus faible de la proposition. Mais son importance est cruciale pour le système, car elle permet de faire tomber sous la juridiction de l'Un (si l'on

6. Rappelons cette difficulté que rencontre toute tentative d'«application de la logique mathématique, déterminée comme extensionnelle, aux logiques anciennes : il y a toujours, dans l'antiquité, un lien de *sens* entre les propositions.

peut ainsi s'exprimer) tout ce qui est, et donc d'assurer le caractère englobant de la construction proclienne – et du néoplatonisme en général.

Il nous faut d'abord remarquer le caractère hésitant de cette distinction. Proclus, en effet, a commencé par lier non-un et infini avant d'introduire le rien. En d'autres textes en revanche, ainsi dans la *Théologie platonicienne*, le seul opposé de «un» est «rien» : «il faut affirmer que tout être est ou bien un quelque chose (*ἕν...τι*) ou bien rien (*μηδέν*)» [7].

Le caractère incertain de l'opposition *ἕν/ μηδέν* est sans doute facile à dénouer si l'on use des apports de la logique moderne. En effet, elle se fonde sur une confusion entre prédicat de premier ordre qui qualifie un objet, et prédicat de second ordre, qui qualifie un concept. Ainsi, pour Frege, le nombre s'applique au concept, et à sa propriété du subsumer un, plusieurs (ou aucun) objets, et non à l'objet lui-même sur lequel il ne nous apprend rien. Or les termes *οὐδέν/ μήδεν* présentent bien dans le langage courant, cette référence numérique. *οὐδέν* est bien la contraction de *οὐδε-ἕν*. La philologie nous le confirme : «C'est avec *οὐδέ* qu'ont été formés les mots signifiant «personne» ou «rien»... (cf. les adverbes *οὐδαμοῦ*, *οὐδαμῶς*, etc... courants en attique ; le second élément de ces composés est un vieux mot de la famille de *εἷς*, «un» (*ἀμο-*, de *s°mo-, cf. angl. some,...). Le mot *εἷς* lui-même figure dans *οὐθείς*, «pas un» [8].

La même référence numérique était originellement présente dans la négation latine, puisque «non» est un renforcement de la particule *ne, à laquelle a été ajouté le nom du nombre «un» au neutre : ne-oinom, «pas une seule chose», d'où noenum, non [9].

Toutefois, en reprenant cette étymologie, Proclus la détourne de son sens reconnu, puisque *οὐδέν* n'est plus pour lui une détermination numérique du concept, mais un *prédicat descriptif* de la chose. Ou plutôt, il joue sur les deux sens de «un», fermement distingués par Frege [10] : «un» comme détermination numérique du concept, et «un» comme qualité d'unification de la chose. Quand Proclus écrit qu'un être est un, ou bien n'est rien, il énonce une proposition qui se veut du même type que : «un être est beau ou il est non-beau», proposition qui est strictement valable. Mais il ne reste pas sur ce plan du prédicat de premier ordre où «un»

7. *Théol. Plat.* II ch. 1, p. 4, 13 éd. S. W.

8. Cf. A. Meillet et J. Vendryès. *Traité de grammaire comparée des langues classiques.* 2[e] éd. Paris 1953, p. 604.

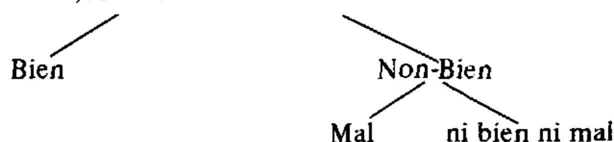
9. *Ibid.*, p. 602.

10. G. Frege, *Fondements de l'arithmétique*, tr. fr., p. 174 sq.

signifie «unifié», (puisqu'il est alors prédicat descriptif de l'objet). Sans quoi il ne pourrait ni parvenir à nier l'existence de l'objet à partir de ce prédicat (l'objet serait alors *ou* unifié, *ou* non-unifié), ni continuer son raisonnement en affirmant qu'il est impossible de composer quelque chose à partir de rien. Dans cet axiome en effet, l'opposition ne joue plus entre deux prédicats un/non-un, attribués à un objet, mais entre *le* rien (τὸ μηδέν) et le quelque chose (τι).

Si nous examinons maintenant le rapport un/infini, nous retrouvons un jeu sémantique de même facture. En effet, ἄπειρον exprime le caractère de ce qui ne participe pas à l'un, considéré alors comme πέρας, limite. Un tout qui n'est pas un, n'est alors que non-unifié, non rassemblé. Ce qui renvoie à l'unité comme *qualité* de la chose. En revanche, lorsque, par l'effet de ce même écart à l'égard de l'un, chaque partie du tout devient un πλῆθος ἄπειρον, et même devient ἀπειράκις ἄπειρον, la référence ne peut être que *quantitative*. Et c'est d'ailleurs ce que marque l'hésitation de Proclus qui substitue à non-un tantôt πλῆθος (2,3), tantôt πολλά (2,8). Et c'est aussi ce qui suscite la tentative de rapprochement entre ἄπειρον et πλέον. Ainsi, l'absence de l'un est pensée à la fois comme décomposition, comme destruction de toute détermination, et comme division à l'infini, c'est-à-dire comme confusion du qualitatif et du quantitatif.

Comment comprendre désormais, non pas le rapport de l'un à l'infini ou au rien, mais la conjonction de ces deux opposés qui semblent épuiser le sens du non-un ? Le caractère arbitraire de la division apparait mieux si on le compare à d'autres types de division, notamment à celui que H. J. Krämer a décelé chez Platon, et dont il a montré l'importance centrale pour la compréhension de la logique stoïcienne [11]. Le principe de cette division consiste à poser une opposition, non de contraires, mais de termes contradictoires, à considérer le contraire comme une spécification du contradictoire, et à noter à chaque niveau le contradictoire de chaque terme spécifié, Ainsi :



L'intérêt de cette division réside en ce que, à chaque niveau, on est assuré d'envisager la totalité des sujets qui peuvent recevoir ces

11. H. J. Krämer, *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, p. 174-5. Berlin-N.Y., de Gruyter, 1972.

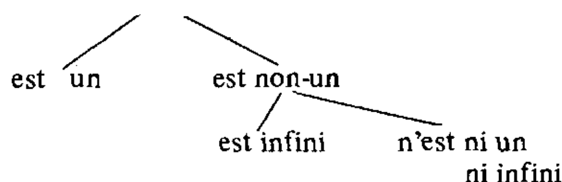
qualifications, puisque la branche droite est définie comme le complément indéterminé, mais exhaustif justement par cette indétermination, de la branche gauche. Ainsi : toute chose est bonne ou non-bonne (le «ou» est évidemment exclusif), et tout ce qui est non-bien est ou mal, ou ni bien ni mal.

La division proclienne, si on la mesure à ce schéma, ne peut être satisfaisante, puisqu'elle propose :



Il faut en effet donner une preuve extérieure à la division pour prouver que l'infini et le rien épuisent le champ du non-un.

Il serait plus satisfaisant de proposer un schéma de ce genre :



Mais ce type de schéma ne garantit pas que le nombre des divisions est fini. Si Proclus restreint la division et prétend l'épuiser, ce ne peut être que par jeux de langage ou présupposés implicites.

Toutefois, si, nous écartant de la lettre de l'énoncé, nous prenons conscience de ce que Proclus, en ce commencement, donne une forme renouvelée à un problème traditionnel, celui de l'un et du multiple, si nous considérons que ce problème n'a jamais pu être délié de résonances quantitatives, et donc de liens plus ou moins prégnants avec la théorie des nombres, la division «un/infini, rien», prend un autre sens. Dans la théorie des nombres, en effet, il est naturel à la pensée grecque d'opposer le nombre, c'est-à-dire, selon la définition 2 du livre VII d'Euclide, «une multiplicité composée d'unités», d'une part à l'unité qui est, non pas un nombre, mais le principe du nombre, d'autre part à l'infini qui ne peut, par définition, être un nombre. Ainsi, la multiplicité commence au nombre 2, de même que chez Proclus, toute totalité comprend au moins deux parties [12]. Dès lors, si l'on quantifie la division proclienne, on trouve les distinctions suivantes :

1 | tout nombre fini égal ou supérieur à 2 | 0 et ∞

12. *Éléments de Théologie*, P. 68.

on peut alors comprendre pourquoi le rien et l'infini constituent les deux seules formes du non-un puisque, dans l'ordre de la quantité, ils représentent les seules «valeurs» qui ne soient pas *constructibles* à partir de l'unité. «Participe de l'un» signifierait ici «constructible à partir de l'un» ou, dans un vocabulaire ontologique, «engendrable par l'un». On trouverait dans la différence de dignité ontologique que Proclus institue entre les éléments des trois divisions, l'hétérogénéité de l'ordre quantitatif dans la pensée arithmétique grecque. Sans doute, l'examen d'une seule proposition ne permet-il pas de préciser jusqu'à quel point cette analogie entre l'ordre des êtres et celui des nombres demeure valable. Mais l'importance du nombre lorsqu'il s'agit de caractériser chaque ordre d'êtres, permet de considérer au moins le rapprochement comme non-arbitraire. Il suffit de relire les deux premières propositions du Livre I d'Euclide.

Déf. 1 Μονάς ἐστι καθ'ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται
Déf. 2 Ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος

et la démonstration de Proclus apparaît comme une remontée du πλῆθος vers l'ἕν, par l'intermédiaire de l'examen de sa composition (συγκείμενον).

L'analogie entre nombres et êtres permet en outre de comprendre pourquoi le continu, ou plus précisément l'insécable, ne peut entrer dans la division des êtres. On aurait pu penser, en effet, que ce qui est non-un et non-infini n'est pas rien, mais l'ensemble de tout ce à quoi la quantité discrète ne peut s'appliquer, ou ce dont le concept ne peut être strictement quantifié (une couleur, un élément, comme l'eau ou l'air).

En revanche, si tous les êtres qui ne sont pas infinis, relèvent, si peu que ce soit, de l'axiome 5 du Livre I d'Euclide, alors ils ont bien un rapport essentiel avec le nombre.

– Étude du 2ᵉ Groupe : plusieurs, tout, chacun

Des éléments nous sont ainsi donnés pour comprendre l'articulation πλῆθος, ὅλον, ἕκαστον. Toutefois, il est clair que, pour ce faire, nous sommes contraints de négliger ici encore l'ordre démonstratif propositionnel, et de chercher plus loin ou ailleurs les rapports qui ne sont pas ici indiqués. Notre hypothèse, devant l'imprécision du théorème 1, consistait à supposer entre le tout et chacun de ses éléments un lien non explicité par l'argumentation. Ce lien, d'une part, justifierait que la non-participation à l'un se marque *à la fois* dans le tout et l'élément ; il permettrait en conséquence de donner un contenu plus précis à l'énoncé du théorème.

Il nous faut partir tout d'abord de l'imprécis et dire la difficulté que nous rencontrons à respecter le texte et le contour flou des

notions. Ainsi, pour partir de ce que comprend la pluralité, Proclus emploie le groupe nominal : *ἕκαστον τῶν πολλῶν ἐξ ὧν τὸ πλῆθος*. Nous avons donc dans la traduction gardé l'opposition de «tout (ou de tous)» et de «chacun», en évitant le mot «partie». Ce mot, en effet, évoquerait le terme «*μέρος*», lequel n'est pas prononcé et ne paraît qu'à la proposition 15, où il signifie «les parties d'un corps» et renvoie à leur statut d'extériorité spatiale. Sans doute, Proclus ne réserve pas ce terme au strict niveau corporel puisque, lorsqu'il étudie de la proposition 66 à la proposition 74 les rapports de *tous* les êtres entre eux, il parle de touts (*ὅλα*) et de parties (*μέρη*). Mais nous sommes alors à un niveau de différenciation des concepts qui n'existe pas dans les premières propositions. Si nous parlons ici de partie, d'élément ou de composant, ce n'est que par facilité de langage.

En effet, en ce début de l'*Elementatio*, Proclus à la fois suggère et refuse une différenciation entre la partie et le tout : il la suggère puisque, dans la première proposition sont distingués le tout et les «chacun» ; il la refuse au sens où l'on ne peut, dans les propositions 2 à 6, distinguer si l'unification dont il parle s'applique à un tout de parties ou aux parties elles-mêmes en tant que composées. La participation à l'un couvre deux relations : une relation totalisante qui suppose des composants distincts pouvant constituer un *πλῆθος*, et une relation d'unification qui fait de chaque composant un être unifié. La proposition 6 offre un exemple parfait ou d'un recours non explicité à l'intuition du sens, ou du glissement d'un sens à l'autre : l'unifié (*ἡνωμένον*), d'abord opposé à l'unité (*ἑνάς*), est considéré comme le composant possible d'une pluralité ; s'il est unifié, c'est donc en lui-même, en raison de sa complexité interne. En revanche, quelques lignes plus loin, le même terme – *ἡνωμένον* – renvoie au «premier unifié» qui se compose d'unités. L'unification est alors le rassemblement d'unités distinctes.

Il est pourtant impossible pour nous de ne pas différencier ces deux relations : qu'y a-t-il de commun, par exemple, entre la manière dont s'articulent dans une intelligence, l'existence, la puissance et l'acte (P. 168) et la manière dont une série se constitue selon le principe de ressemblance entre termes contigus (P. 28) ? Il nous faut pourtant constater que Proclus ne se soucie pas ici de cette différenciation. Et si le double sens de l'unifié n'est pas une négligence, il implique que l'unification se donne comme à la fois et indissociablement aux plusieurs et à chacun.

Rappelons ce schéma de distributivité que nous avions dégagé dans l'analyse du rapport tout/partie (I[ère] p. ch. III), il peut nous permettre de comprendre comment Proclus pense une *variation parallèle entre la cohésion du tout, et la cohésion interne du composant.*

Cette exigence est présente comme exigence à la fois pour la raison et pour le bon ordre des êtres : tout développement doit s'effectuer εὐτάκτως [13]. Complétons les correspondances en reconnaissant une variation parallèle entre le degré de cohésion et la raréfaction numérique des composants. Il deviendra naturel de poser un principe à la fois unique et tellement unifié qu'il est dit αὐτοέν, le purement un, et naturel de poser après lui une suite de touts composés d'êtres d'autant plus nombreux qu'ils sont moins unifiés. La participation à l'un se déploie donc selon trois dimensions : cohésion de la partie elle-même, cohésion du tout, nombre des parties, cette dernière détermination étant, plutôt qu'une autre dimension, un effet ou un signe des deux autres.

On comprend alors qu'il ne peut y avoir de destin autonome pour la partie ou pour le tout. Il serait inutile d'imaginer, par exemple, un tout infini, en nombre, formé de parties indivisibles. Cette fantaisie démocritéenne n'entre pas en contradiction avec les axiomes explicites de la première proposition, puisque le tout y est plus que chacun, et que l'on ne va pas au-delà de l'infini. Toutefois, une telle hypothèse, qui n'est ni envisagée, ni a fortiori dénoncée, va à l'encontre du principe proclien de l'harmonie entre tout et partie, entre nombre du tout, et «nombre» de la partie.

Pouvons-nous désormais mieux comprendre la pluralité, τὸ πλῆθος ? Ce terme nous apparaît n'avoir pas de connotation ontologique précise. S'il est vrai que «de tous les êtres du Monde, les uns sont des touts, les autres des parties» [14], la pluralité n'est qu'un terme en attente qui disparaîtra dans la notion de tout (ainsi chaque niveau d'être, qui est πλῆθος dans la proposition 6, deviendra ἐκ τῶν μερῶν ὅλον dans la proposition 67).

Il reste que le principe de variations parallèles entre la partie et du tout nous permet de donner un sens plus exact à l'énoncé du théorème 1. Il n'est plus possible d'opposer «d'aucune manière» à «de quelque manière», comme si la pluralité pouvait être une sous un seul de ses aspects, soit comme tout, soit comme partie. Si ces deux aspects sont indissociablement liés, il faut comprendre que la négation de : «ne participer à l'un d'aucune manière», se comprend comme «participer à l'un dans une certaine mesure, à un certain degré». Ce qui permet d'oublier, dans les propositions suivantes, le rapport du plusieurs aux «chacun», pour se soucier strictement de ce degré d'unité, de cette distance à l'un.

13. Cf. *Éléments de Théologie*, P. 63 et 64.
14. Proclus, *In Tim.*, II 376, 17, éd. Diehl.

3. – OUVERTURE DE L'ESPACE ONTOLOGIQUE

On a pu remarquer que, dans la démonstration de P. 1 – et donc dans notre analyse – un terme est demeuré absent : celui de « participation ». En effet, une fois posée la première équivalence entre « ne participer d'aucune manière à l'Un » et « n'être un ni comme tout ni comme 'chacun' », le terme « participer » disparaît. Il n'est repris qu'en conclusion, par le biais d'une autre équivalence : l'impossibilité, pour une pluralité, d'être purement plurale, se traduit en : « toute pluralité *participe* de quelque manière de l'Un ». On pourrait donc, en faisant abstraction de la tradition platonicienne, considérer « participe de l'Un » comme un groupe prédicatif : toute pluralité a quelque unité.

Mais la proposition 2 nous contraint à corriger cette lecture : en explicitant la signification du premier théorème, elle suscite un espace ontologique et établit les premières distances et relations à partir desquelles toutes les différenciations ultérieures deviendront possibles. Or l'une de nos questions préalables n'était-elle pas : comment Proclus peut-il construire l'architecture de tous les êtres en ne se donnant rien ? Nous savons maintenant qu'il se donne un champ latent de sens dont quelques axiomes explicités en représentent l'émergence partielle. Mais Euclide s'accordait aussi certains recours implicites à un champ sémantique ou empirique, ce qui n'excluait pas le souci de justifier les démonstrations et constructions. La question que nous posons désormais à l'*Elementatio* n'est plus celle de la stricte validité démonstrative, mais plutôt cette autre : comment Proclus ouvre-t-il un espace ontologique, comment en déploie-t-il les dimensions et subsidiairement, comment, une fois cet espace ouvert, introduit-il ou construit-il dans cet espace un nouvel objet ?

3.1. – P. 2 ou l'espace de la participation

Lisons la deuxième proposition :

« Tout ce qui participe à l'un est à la fois un et non-un.

Si le participant n'est pas l'un pur (*αὐτοέν*), puisque pour participer à l'un il faut être autre que l'un, sa participation consiste à recevoir l'unité comme une modification et à être le sujet d'un processus d'unification (*πέπονθε τὸ ἓν κατὰ τὴν μέθεξιν καὶ ὑπέμεινεν ἓν γενέσθαι*). Dès lors, si le participant n'est rien d'autre que l'un, il est seulement un et il ne participera pas à l'un, mais sera l'un pur. S'il est, au contraire,

> une détermination distincte de l'un, cessant d'être un il participe à l'un, devient non un et n'est plus l'un rigoureusement un. Mais ce qui est à la fois un et participant à l'un et qui pour cette raison possède en soi du non un, est à la fois un et non un, étant une détermination distincte de l'un. Par l'excès qu'il se donne il est non un, mais par la modification qu'il reçoit il est un (*ᾧ μὲν ἐπλεόνασεν, ουχ ἓν· ᾧ δὲ πέπονθεν, ἕν*). Donc tout ce qui participe à l'un est à la fois un et non un ».
>
> (trad. J. Trouillard)

Il est tout d'abord évident que le théorème ne peut être compris comme une proposition prédicative, sans quoi elle serait parfaitement inconsistante en affirmant d'un même sujet deux prédicats contraires. Si Proclus refusait strictement la loi de contradiction, $\sim (p \wedge \sim p)$, toute proposition pourrait alors être vraie. Or, le développement du théorème nous montre le passage nécessaire, pour Proclus, de « x est un » à « x n'est pas l'Un », puis à « x est un et non un ». Or, la première transformation effectue ce passage de l'un, qualité ou prédicat, à l'Un séparé, en relation avec le premier objet. En logique moderne, la difficulté se présente ainsi : il est indispensable, pour construire une logique des prédicats, de pouvoir distinguer les variables des prédicats et les variables d'objets. Or, si *a = est un*, dans *ax* (x est un), *a* est prédicat. Si l'on veut transcrire maintenant « x participe de l'un » en posant *r = participe de*, si l'on conserve *a* pour désigner (l')un, alors il vient *rxa*, et *a* est constante d'objet, comme du reste l'article défini le soulignait déjà.

Dénoncer ici une inconsistance logique serait méconnaître la valeur de la proposition qui, encore une fois, n'est pas exprimée selon nous dans le théorème. Car ce que Proclus indique dans la « démonstration », c'est *l'ensemble des propositions qui peuvent et doivent être substituées* à : « x participe de l'un ». Indiquons-les dans l'ordre proclien :

x participe de l'un = x est autre que l'un
D'où : x est un = x *reçoit* la détermination « un »
D'où : x est par lui-même non-un
Et l'on conclut :
x est un et non-un.

Il faut alors lire : « x est un et non-un » comme :

{ x n'est pas purement un
{ x n'est pas l'Un
{ x a d'autres propriétés que d'être un.

La négation est ici, entre autres valeurs, le substitut d'une relation,

comme elle l'était dans le *Sophiste* de Platon [15]. La contradiction entre «un» et «non-un» est ainsi levée, puisque si «x est un» signifie «x est unifié», «être non-un» (en tous les sens exposés) est au contraire la condition nécessaire pour qu'une unification ait un lieu d'application.

Ce groupe de propositions, cet ensemble de substitutions déterminent un espace ontologique (où la différence «hénologique» «ontologique» n'est pas pertinente), espace entre l'Un et tous les autres, espace de puissance où les autres sont *affectés* par l'Un, espace déjà marqué par un indice de nombre ou de multiplicité, car ce qui n'est pas l'Un est *plus* qu'un (ἐπλεόνασε). La proposition 2 définit donc un processus fondamental : tout caractère, tout attribut peut être transformé en une relation. Or Proclus ne peut *construire un ordre qu'à partir de l'interprétation répétée* d'un caractère en une relation hiérarchisée. La participation devient le ferment logico-ontologique grâce auquel toute proposition prédicative éclate en un groupe de propositions instituant des relations d'ordre et de puissance.

3.2. – **Ordre et puissance d'engendrement dans P. 7.**

Les six premières propositions déterminaient une hiérarchie de dépendance entre les pluralités et l'Un, par le biais de la participation. Ensuite, de P. 7 à P. 14, apparaît un nouveau groupe que Dodds unifie sous l'intitulé : *Des causes*. L'ordre est donc inversé : on ne remonte plus du multiple à l'Un, on va désormais d'un terme à ses dérivés. A cette inversion, correspond un nouveau terme : *τὸ παρακτικόν*, ce qui produit. Or ce terme est le support d'une nouvelle hiérarchie, s'il est vrai que «tout ce qui produit est supérieur à ce qu'il produit». Mais il y a plus : dans la démonstration sont introduites des considérations de puissance, de fécondité ou de stérilité, qui étaient tout à fait étrangères au premier groupe (P. 1. – P. 6.), et qui, encore une fois, disparaissent dans l'énoncé du théorème.

Nous examinerons donc la proposition 7 en nous posant à son propos d'abord une question générale : comment Proclus introduit-il un terme nouveau ? Puis quelques questions plus topiques : que nous apporte cette proposition au regard de l'architecture du tout ? Comment s'articulent le clairement énoncé et le sens latent ?

15. L'ambiguïté de la négation se retrouve dans la préposition *παρά*. Ainsi la même expression «*ἄλλο τι ὂν παρὰ τὸ ἕν*» est comprise par Dodds d'abord comme une relation : «participation in unity implies a *distinct* participant» (en 2, 16), puis comme une description : «it is in fact unity with something added» (2, 23-24).

« Tout être qui en produit un autre est d'ordre supérieur à son produit.

Ou bien il est supérieur ou bien inférieur ou bien égal.

Supposons-le d'abord égal. Dans ce cas, ou bien le produit de ce principe a lui-même le pouvoir de produire quelque autre effet, ou bien il est entièrement stérile. Mais s'il était stérile, de ce fait même il serait inférieur à son producteur et inégal à celui-ci qui est fécond et possède le pouvoir de produire, alors que lui est sans efficacité. Si, au contraire, le produit est lui-même producteur d'autres êtres, ou bien il produit un être égal à lui-même et il en est ainsi de toute production, et tous les êtres seront égaux les uns aux autres sans qu'aucun soit supérieur à aucun autre, puisque le producteur forme toujours un dérivé égal à lui-même ; ou bien le produit donne un effet qui lui est inégal, et il ne peut plus y avoir d'égalité entre produit et producteur. Car le signe de puissances égales est la création d'effets égaux. Or les effets des puissances en question sont inégaux entre eux, puisque, si le producteur est égal à son principe antérieur, le dérivé de ce même producteur lui demeure inégal. Il est donc impossible que le produit soit égal au producteur.

Par ailleurs, le producteur ne sera jamais inférieur à son produit. S'il donne, en effet, à son produit la substance, il lui fournit également la puissance qui est conforme à cette substance. Et s'il est l'auteur de la puissance entière de son dérivé, il doit avoir aussi la puissance de se rendre lui-même semblable à ce dérivé. Et s'il en est ainsi, il doit même se rendre plus puissant. Car ni le manque de pouvoir ne l'en empêche, puisque la puissance créatrice est en lui, ni l'absence de vouloir, puisque tous les êtres aspirent par nature au bien. C'est pourquoi, si un être pouvait rendre un autre plus parfait que lui, il se conférerait à lui-même cette perfection avant de la donner à son dérivé.

Le produit ne peut donc être ni égal ni supérieur à son producteur. Il en résulte que le producteur est d'ordre supérieur à son produit ».

(trad. J. Trouillard)

Notons d'abord un premier déséquilibre qui rend notre appréhension boiteuse : le raisonnement est, dans sa forme, parfaitement clair. *Soient deux termes. De trois choses l'une : ou le premier est supérieur au second, ou il est égal ou il est inférieur. S'il n'est ni égal ni inférieur, il est supérieur. Q.E.D.* Mais les termes sur lesquels

porte l'argumentation sont largement à déterminer, et l'argumentation elle-même nous laisse insatisfaits.

Prenons le premier terme : *τὸ παρακτικόν*. C'est là un terme rare avant Proclus. Le verbe *παράγειν* dont il est dérivé présente des connotations militaires (mettre des soldats en ligne), juridiques (produire un témoin) et grammaticales (avoir comme dérivé un autre terme ou cas). Nous écartons les significations qui impliquent une menée déviante : séduire, tromper, induire en erreur. C'est seulement à partir de Plotin que *παράγειν* prend une signification ontologique : l'Un *se produit* lui-même (VI 8 [39] 20, 21). Dans le *De Mysteriis* de Jamblique, nous trouvons un sens très proche de celui de Proclus, car le verbe est utilisé dans un contexte philosophique analogue à P. 7 : «comment, à partir du moins parfait, ce qui est plus parfait peut-il être créé – *παράγεται* – ?» (III 22, éd. et trad. Des Places, p. 153, 13). Le terme est donc lié à une problématique de la cause productrice. Chez Proclus, toutefois, le sens n'est pas défini, la référence non plus, aucun exemple. Nous avons donné quelques précisions sémantiques qui pouvaient être présentes à l'esprit d'un lecteur de ce temps. Mais qu'en est-il du champ ontologique où ce terme doit se situer ?

On comprend aisément l'argumentation de la seconde hypothèse. Descartes, dans les *Réponses aux Secondes Objections*, ne raisonne pas autrement : tout être doit être d'abord au moins autant que ce qu'il produit. Mais les enchaînements de la première hypothèse nous laissent perplexes : pour quelle raisons précises Proclus rejette-t-il l'égalité du producteur et de son «produit» ? Il semble qu'il lui suffise d'expliciter les implications de l'égalité pour qu'elles apparaissent insoutenables.

En un premier temps, il expose les cas de fausse identité, là où le «produit», disons plutôt le dérivé ou l'engendré est partiellement égal à ce qui l'engendre. Ensuite, Proclus envisage le cas de stricte égalité. Reprenons-en les conséquences : «tous les êtres seront égaux les uns aux autres sans qu'aucun soit supérieur à aucun autre, puisque le producteur forme toujours un dérivé égal à lui-même». Remarquons d'abord l'effet d'accumulation qui masque une quantification abusive : si le producteur et le produit constituent une série causale (*ἐφεξῆς*), l'égalité entre eux entraîne une égalité entre tous les termes qui en dépendent, mais aucunement, à moins d'introduire d'autres hypothèses, entre tous les êtres pris universellement. Pourquoi Proclus rejette-t-il avec une telle intensité une hypothèse qui n'est ni absurde logiquement ni impensable ? Ce n'est donc inacceptable que par contradiction avec les propositions précédentes, ou avec un champ de sens resté latent.

Cette dernière hypothèse nous apparaît plus que plausible. En effet, l'égalité de tous les êtres contredit sans doute la hiérarchie instituée dans les premières propositions. Mais Proclus ne s'y réfère pas. On pourrait aussi faire appel à une évidence quasi empirique : le monde implique une diversité irrécusable des êtres. Mais cette hypothèse nous semble flotter comme un vêtement trop large sur les énoncés procliens [16].

Sans glisser de l'analyse à l'argutie, il nous semble possible de préciser cet inacceptable qui entraîne le rejet. Relisons le début de la démonstration. Proclus répète avec insistance qu'être égal ce n'est pas seulement avoir la même substance, c'est aussi avoir égale puissance, égale fécondité : il ne faut pas que le dérivé soit stérile (ἄγονον), sinon il n'est pas égal. De même, le dérivé du dérivé. La fécondité devrait donc se transmettre en chaîne (ἐφεξῆς). Or c'est là, pensons-nous, qu'il y a un inacceptable pour Proclus : sans doute les êtres ne sont pas tous égaux, mais surtout, *ils ne sont pas également féconds.* Et nous pouvons ici à la fois pressentir et retrouver ce thème si insistant chez Proclus, selon lequel la distance de l'Un à la matière n'est pas seulement celle de l'un au multiple pur, mais celle de la surabondance à la pure stérilité.

En introduisant le terme *τὸ παρακτικόν*, Proclus impose donc la considération de la production ou de l'engendrement, jusqu'à affirmer, en P. 12, l'existence d'une cause unique pour tout ce qui est. Ce qui est donc tenté, dans ce deuxième mouvement, c'est donc, à notre sens, la transformation de rapports hiérarchiques en rapports de puissance productrice. Sans que les termes envisagés soient exactement les mêmes (entre P. 7 et P. 13, Proclus ne parle plus d'hénades ou d'unifiés), nous ne pouvons pas ne pas voir la volonté d'établir une équivalence entre «être supérieur à», «être cause de» et «être plus puissant que», entre «être inférieur à», «être l'effet de», et «être moins fécond».

C'est pourquoi l'apport essentiel de P. 7 nous semble partiellement masqué par le théorème et le second mouvement de la démonstration. Que la cause soit supérieure à son effet est un quasi axiome de toute métaphysique. En revanche, que la perfection d'une cause soit liée à la puissance de sa fécondité et à l'ampleur du champ ontologique où cette puissance se manifeste, est proprement proclien.

16. Le malaise tient à ce que l'engendrement d'un être ne peut pas ne pas se référer à l'engendrement biologique. Ainsi que le remarque le théologien byzantin du 12e siècle, Nicolas de Méthone, commentateur critique de Proclus, «men beget men, not pigs» (cité par Dodds p. 213). Or Proclus à la fois ne peut éviter cette référence (présente dans ἄγονος, γόνιμος) et la refuse en proposant un autre type d'engendrement ontologique qu'il exprime par le verbe *παράγειν* (cf. Dodds p. 212-13).

Or ce sont les explicitations de la première hypothèse qui annoncent l'importance des considérations de fécondité, stérilité. La proposition 25 le dira explicitement : «ce qui est plus parfait engendre d'autant plus d'effets qu'il est plus parfait... il est donc clair que ce qui est le plus éloigné du principe de toutes choses, est stérile et n'est cause de rien». L'espace hiérarchique n'est donc pas seulement celui de la distanciation. Il est aussi celui de l'effluence des forces de fécondité.

L'articulation démonstrative doit donc être ici encore renvoyée à l'articulation des termes. Il suffit de relire le texte grec pour que les effets sémantiques restructurent la démonstration et effacent l'importance des relations aussi pauvres que le supérieur, l'égal et l'inférieur. Le terme en blanc – *τὸ παρακτικόν* – est peu à peu enrichi par sa liaison avec la notion de puissance (la *δύναμις* : en nom ou verbe, est présente 10 fois...) et celle-ci se précise par opposition et liaison avec le stérile et le fécond (*ἄγονος* (2 fois) *γόνιμος*). Qu'en est-il donc de la rationalité du divin, et de la puissance de la preuve ?

Nous avons mesuré le langage proclien à quelques exigences modernes de démonstration, non pour juger ou trier, mais pour préciser sa différence. Il est certain que ce discours est supporté par une tradition, et que, malgré la volonté de cohérence et d'autonomie du projet, les énoncés reposent sur un fond dont quelques axiomes évoquent la présence latente. Mais le «dit» est suffisamment riche pour que nous indiquions déjà ce qui lui est propre. Reprenons, en particulier, le rapport qui unit théorème et démonstration. Nous avions marqué la diversité des registres et l'impuissance du théorème à rassembler le développement de la preuve. Ce qui signifie non une faillite logique, mais qu'un rapport de complémentarité s'institue entre eux. Les *Éléments de Théologie* sont bien une œuvre de philosophie et non de mathématique. La «démonstration» y supporte le théorème en un sens beaucoup plus généreux que le modèle euclidien ne le laisserait entendre. Elle le porte comme *une* de ses expressions, partielle et simplifiée. Le mouvement de la pensée ne se résume pas, ne s'accomplit ni ne s'annule en son résultat. Il se resserre, mais on ne peut faire l'économie des «raisons» ni de la recherche du fond sur lequel elles reposent.

Toutefois, cette imprécision démonstrative, et c'est un des paradoxes procliens, n'est pas incompatible avec la détermination d'une architecture du divin. Est en effet divin tout ce qui dépend du principe, et le principe lui-même. Les premiers théorèmes ont montré son universelle présence et proposé les plus élémentaires

exigences d'ordre. Par des précisions successives, ces dernières vont déterminer les proximités et les écarts grâce auxquels chaque être selon ses dépendances ou voisinages, trouve son lieu.

CHAPITRE III

LE SYSTÈME PROCLIEN COMME RÉSEAU DES ÊTRES

1. *Les présupposés* – 2. *La genèse des déterminations* – 3. *De quelques problèmes propres à une* Elementatio Theologica

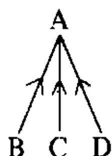
1. – LES PRÉSUPPOSÉS

S'il est un trait commun à tout le néoplatonisme, il s'exprime avec le plus de justesse dans un refus : celui du hasard. Il n'est rien de vide ni de vain. La présence du divin implique cohésion et bon ordre en tout ce qui est. En cette conviction se fonde la conception du tout comme système. Sans doute cette conviction ne trouve-t-elle pas chez Proclus une expression logique discursive satisfaisante. En tant que déductif, ce système est faible, au moins en ce qu'il ne reconnaît pas les axiomes qu'il porte en son développement, et que le fond traditionnel nourrit et supporte les déterminations et leur progrès.

Cette faiblesse ne permet cependant pas de parler d'inconsistance du système. Car, beaucoup plus que de l'enchaînement des propositions, Proclus se soucie de l'ordonnancement des êtres. Déterminer ce qui est avant, et ce qui est après, ce qui existe πρώτως et ce qui existe δευτέρως, et dans ce qui existe δευτέρως, retrouver encore ce qui est premier. C'est bien le mouvement exemplaire des six premières propositions des *Éléments de Théologie* : à l'égard des pluralités, l'Un est premier, et à l'intérieur de celles-ci, le premier groupe est celui des hénades. Proclus suppose donc qu'entre deux êtres pris au hasard, il est toujours possible de déterminer une relation d'ordre. En langage de la théorie des graphes, nous dirons que l'ensemble des êtres constitue un graphe

totalement ordonné selon un ordre strict : la relation « précède » y est transitive et anti-symétrique stricte [1].

Le problème des *Éléments de Théologie* consiste donc à produire ce graphe, en refusant même la possibilité d'un ordre simplement partiel. Par exemple, dans un arbre, on peut avoir le schéma :



avec B < A (< = précède)
C < A
D < A, mais sans qu'il y ait un ordre déterminé entre B, C, D. Le souci de Proclus est de produire un *ordre total* et de mettre au jour les principes nécessaires au nom desquels l'ordre s'institue entre *tous* les êtres.

Quels sont les critères d'ordre ? Y a-t-il même pour Proclus un problème de choix, au sens où les mathématiques appliquées posent le problème de la décision en présence de critères contradictoires ? Proclus aurait pu rencontrer le problème du, ou plutôt des critères les meilleurs pour définir l'ordre total. En fait, ce problème ne surgit jamais comme *question*. Proclus suppose que les critères n'ont pas à être *choisis*. Il en est d'ailleurs un seul, pour lui : le critère de perfection. Les présupposés fondamentaux du système sont donc :

– que les rapports de perfection s'explicitent naturellement ou nécessairement, en certains rapports/signes ;

– que tous ces rapports/signes sont compatibles, c'est-à-dire, pour le moins non-contradictoires, et à la limite tous déductibles d'un seul critère fondamental. Ce critère – le degré d'unité –, disons d'emblée que, pour être si fécond, il doit être équivoque.

Le problème, toutefois, ne se réduit pas à ordonner un ensemble d'êtres *donnés*. En effet, dans l'*Elementatio*, Proclus cherche à produire *simultanément* et les différenciations logiques et la variété des êtres. Le paradoxe de ce projet, paradoxe oublié, semble-t-il, au début de notre texte, c'est que, du Principe nommé Un, on ne peut rien déduire : dans sa simplicité et sa transcendance, il n'offre aucune prise à la logique du discours. Il n'est, répète en d'autres lieux

1. Cf. F. Harary et al., *Introduction à la théorie des Graphes*, Paris, Dunod 1968, p. 7 sq.

Proclus, rien de ce qu'il engendre. Sa fécondité est de surabondance et n'obéit à aucune nécessité. Il y a donc une distance que la logique ne peut franchir entre le Principe et les êtres, entre le non-figural et ses figures ; et une gratuité de ces figures dans lesquelles le Principe n'a pas à se reconnaître, ni à se retrouver. Mais, précisément, cette même gratuité libère l'expression de l'ordre de toute hypothèse psychologique et ontologique, de toute dialectique, aussi, au sens hegelien. Elle ouvre un espace où peuvent jouer les seules règles de convenance pour l'ordre et la perfection architecturale. Ainsi, le caractère a-logique du Principe permet à Proclus de retrouver une autre logique, celle des expressions du convenable, du noble, de ce qui est digne à l'égard du divin. Les exigences de l'ordre ne sont pas celles du Principe. Simplement, l'ordre et la beauté peuvent être dites figures de l'unité. Pour Proclus lui-même, l'illusion consiste à penser que les exigences qu'il énonce représentent la seule expression possible d'un ordre total.

Il y a donc, dans l'*Elementatio*, comme une *axiomatique de la perfection* qui permet le développement du système. Et c'est le sens, la puissance de ce développement que nous devons maintenant interroger. Car il ne s'agit pas seulement de poser un ordre de dépendance, lequel, dans l'ordre inverse serait lu comme genèse (en transformant «vient-après» par «est-produit-par»). Il ne s'agit pas de dire simplement : soient a et b ; a est plus unifé que b, donc, a est avant b, et a produit b. Mais plutôt : s'il y a un ordre de perfection, alors il est nécessaire qu'il *y ait* a et b, et que a, s'il est plus unifié, soit *avant* b et *producteur* de b. L'ambiguïté du projet proclien consiste à produire à la fois les déterminations logiques et les êtres qui les supportent.

Ces êtres sont d'abord groupés en totalités, et sans doute pourrait-on présenter l'ordre statiquement, en quelques propositions. Par exemple :

- chaque groupe d'êtres est déterminé par un ensemble minimal de caractères qui en constituent la structure propre ;
- il y a un ordre des structures, selon le degré de complexité de ces caractères ;
- il y a un nombre fini de structures, qui est représenté par le nombre des hénades ;
- chaque ordre exprime sa structure fondamentale en un nombre fini d'êtres ordonnés, selon la perfection décroissante ;
- chaque ordre est issu d'une cellule-mère, appelée monade, laquelle représente sur le mode de l'être ce qu'est l'hénade sur le mode de l'unité ;
- tous les ordres représentent l'explicitation ontologique des diverses formes d'unité, lesquelles sont l'explicitation de l'Un.

Et, pour indiquer les communications entre les êtres :
- de chaque être à l'un et de l'Un à chaque être, il y a au moins un chemin;
- ce chemin est déterminé selon le principe de ressemblance : chaque être communique avec tous ceux dont il ne diffère que sur un point.

En rassemblant les indications structurales, nous voulons par là indiquer que comprendre la signification du «système» pour Proclus, ne consiste pas à rassembler un ensemble de propositions descriptives de ce système, mais à reprendre le mouvement par lequel il engendre son propre espace.

Peut-on, dans ce mouvement, distinguer le logique et l'ontologique ? Faut-il dire qu'il n'y a qu'un seul mouvement, et faire de Proclus un précurseur de Hegel, ou différencier l'axiomatique et son développement, et voir dans l'*Elementatio* l'esquisse d'une topologie mathématique ? Ces deux positions sont extrêmes. Le problème n'en reste pas moins posé, quoique les contours en soient flous. Négativement, on peut croire, et dire, que rien de ce qui est impensable n'est réel, que rien de ce qui est réel n'est impensable. Avec cette restriction toutefois que l'impensable proclien, comme nous l'avons montré dans l'analyse de la proposition 1, n'est pas seulement l'absurde, mais aussi ce qui est incompatible avec la connaissance par les causes, et les axiomes de la perfection. Cela signifie bien cependant, à l'intérieur du système, l'équivalence entre le champ de la connaissance et le champ des êtres. C'est à l'intérieur du même espace que se déploient les productions divines, et les déterminations de la connaissance.

Le problème devient : sont-elles, à l'intérieur de ces limites, véritablement distinctes ? Le point de départ de l'*Elementatio* est ici exemplaire : la pluralité dont il est question, est-ce *l'idée* de pluralité et ce qu'elle implique, est-ce la pluralité, toutes les pluralités en tant qu'existantes ? Les deux hypothèses se justifient et ne peuvent se différencier que par une orientation différente en un moment ou l'autre de l'argumentation. Car si la pluralité est posée au commencement, c'est bien parce qu'elle est l'irrécusable de l'*expérience* et non parce que son concept, tel l'être hegelien, s'impose par sa prétendue simplicité. D'autre part, l'hypothèse de non-participation à l'Un, bien qu'elle puisse être comprise comme une expérience imaginaire, celle du retrait de l'Un à l'égard de cet *objet*-pluralité, est rejetée non parce que l'objet se défait, se décompose et s'évanouit [2], mais parce que la

2. C'était, dans le *Parm.* 164 d, la conséquence de l'hypothèse : si l'Un n'est pas, que seront les autres ? cf. supra III[e] p., ch. II n. 1.

logique de l'argumentation lui attribue un mode de composition irrecevable, logiquement impensable : être fait d'infiniment infinis.

Il s'avère donc impossible de distinguer *continuement*, comme deux domaines isomorphes, ayant en outre mêmes limites, le logique et l'ontologique. On peut, sans doute, comme nous l'avons fait plus haut, énoncer des lois générales sur la structure interne, la hiérarchie, les dépendances réciproques de groupes d'êtres, indépendamment de tout rapport à l'expérience, de toute dénomination. Sous cet aspect, Proclus est proche des formalistes modernes. Mais on ne peut distinguer bien longtemps le système formel et son application au domaine des êtres. Ainsi, de la proposition 2 à la proposition 5, le terme ἕν, d'attribut pouvant être considéré comme un des termes du système, devient un nom propre, τὸ ἕν; et E. R. Dodds marque à juste titre ce passage en traduisant par «The One», ce qu'il avait d'abord rendu par « unity ». En revanche, le refus de J. Trouillard de distinguer *un* et *Un* se justifie en ce que toute distinction est trop dure et que la différence n'est parfois que d'accent.

On voudrait pouvoir décider, pouvoir dire que là est un nom d'objet, là un concept, là un caractère du concept, là une propriété de l'objet. Mais le jeu de Proclus consiste à proposer ces distinctions, pour montrer ensuite qu'il s'agit d'équivalences. Ce jeu n'est pas gratuit. Il ne s'agit jamais, comme chez Plotin, de détruire une distinction au nom de son artifice, mais au contraire de l'approfondir ; et la distinction d'abord extérieure à l'objet (ainsi le nombre) devient par son déchiffrement une de ses propriétés.

Il apparaît donc qu'on ne peut opposer les deux parties de l'*Elementatio* (Ière p. P. 1 à 113, IIe p. P. 113 à 211) comme on le ferait du système formel et de ses applications. Il n'y a pas *d'abord* une *metaphysica generalis, puis* une *metaphysica specialis.* Le jeu est plus subtil. Nous allons tenter de le suivre dans les 40 premières propositions avec assez de précision pour que le mode de développement proclien (et ses difficultés) apparaissent plus clairement.

2. – LA GENÈSE DES DÉTERMINATIONS

Notre propos consiste donc à mettre en lumière, selon leur ordre d'apparition, la suite des hiérarchies, en indiquant s'il s'agit plutôt de distinctions concernant des êtres ou s'il s'agit de distinc-

tions portant sur des caractères (ayant ensuite à trouver leur point d'application). Nous marquerons aussi la différence entre une hiérarchie statique (est avant/après) et un ordre génératif. (Là encore, il pourra souvent ne s'agir que d'*accent*). Enfin, nous signalerons les principes d'ordre qui donnent un contenu à ce que nous avons appelé l'axiomatique de la perfection.

P1 à P6 : première hiérarchie

P5 : L'Un-simple est antérieur à toute pluralité.

P6 : La pluralité faite d'éléments simples est antérieure à toute pluralité faite d'éléments composés-unifiés.

Donc, nous avons :

(1) | L'Un
La pluralité des hénades,
Les pluralités composées d'unifiés.

Cette hiérarchie est ontologique (nous exclurons ici la distinction hénologique/ontologique, dans la mesure où l'Un est considéré dans sa fonction de principe des êtres, et non dans sa transcendance d'Un ineffable).

P7 : Principe d'équivalence entre l'ordre causal et l'ordre de dégradation. Première assimilation entre un ordre ontologique productif, et un ordre logique de qualités (être supérieur/égal/inférieur).

P8 : Énonciation (8, 23) [2 bis] de l'axiome : « tout être désire le bien ». Le désir est compris comme mouvement vers l'au-delà de l'être. Première indication d'un mouvement du bas vers le haut.

P9 : Hiérarchie de caractères.

(a) { – Etre le bien
– Détenir son bien de soi,
– Détenir son bien d'ailleurs

(nous noterons par une lettre les hiérarchies selon un caractère ; par un chiffre les hiérarchies de type ontologique).

P11, 12, 13 : Il y a une première cause, le Bien qui est identique à l'Un. Modification de (1) : Un devient Un-Bien ; l'accent est mis sur la production : l'Un-Bien est principe et cause.

P14 : Nouvelle hiérarchie selon un caractère : le mouvement.

(b) { – immobile
– mû par soi
– mû par un autre

2 bis. Les références au texte renvoient à l'édition Dodds.

P15 : Étude d'un mouvement particulier :
– se retourner vers/sur soi, ou se «convertir» vers soi. Ce mouvement est propre à l'incorporel.

P15, 16, 17 : enrichissement de (b)
– «mû par soi» implique «capable de se retourner sur soi»
– «incapable de se retourner» = corporel, on peut donc supposer que (b) se transforme ainsi :

(c) { incorporel = capable de conversion = { immobile / mû par soi
corporel = incapable de conversion = mû par un autre }

Notons une autre dépendance apparue en *P7,* précisée en *P9* et *P16* :

(d) { substance / activité }

L'activité d'un être ne peut être supérieure à sa substance, c'est-à-dire : toute qualité-perfection de l'activité est a fortiori qualité-perfection de l'essence.

P18 : Précision de *P16* :
Il y a une efficacité de l'essence, qui n'est pas une activité. Cette efficacité s'exprime comme un «dispenser» (*χορηγεῖν*), un «donner» (*διδόναι*) qui est un transmettre ou communiquer (*μεταδιδόναι*). Ce thème renvoie à ce que la tradition a appelé «émanation» pour désigner une efficacité non transitive. Le donateur est supérieur à ce qu'il donne.

P18 est aussi en relation avec *P7* et *P2* et *3*. L'ajustement n'est pas clair.

La hiérarchie : – *être* un caractère *πρώτως* et *καθ'αὑτό*;
– *avoir* un caractère par communication ou participation *δευτέρως* renvoie à la distinction de *P2* et *P3* : être (l')Un/être un.

Comme en *P2* et *P3* nous avons non pas 2, mais 3 termes :

(e) { – le donateur
– ce qu'il donne
– ce qui reçoit }

ou, en termes d'unité :

(e_1) { – l'Un
– l'unité donnée
– ce qui reçoit l'unité }

Mais, en *P7* (évoqué en 20, 8-9) nous n'avions que deux termes :

(f) { – ce qui produit (*τὸ παρακτικόν*)
– ce qui est produit (*τὸ παραγόμενον*) }

Ce sont deux schèmes différents de la production. Faut-il consi-

dérer (e) comme une précision de (f) ? Considérer que produire, c'est seulement communiquer un caractère ? Donc, supposer un substrat qui le reçoit ?

Autre remarque : l'entrecroisement est clairement affirmé, entre ce que nous appelions hiérarchie ontologique et hiérarchie de caractères, car le dispensateur d'un caractère, la cause, le premier, *est* ce caractère *πρώτως*. Et ce «*est*» vaut ici pour «est identique à». Tandis que ceux qui reçoivent, sont ce caractère au sens où celui-ci est en eux, comme un *avoir*, comme une détermination. Le premier est donc toujours un caractère pur. Une question reste en suspens : quels sont les caractères qui seront ainsi promus en êtres-par-soi ?

L'horizontal et le vertical

Jusqu'ici, toutes les mises en ordre étaient régies par la distinction du supérieur et de l'inférieur. Disons qu'elles étaient *verticales*, pour marquer la transposition spatiale qu'elles suggèrent et que nous avons appliquée. Les termes ainsi étagés, à l'exception de l'Un-Bien, n'étaient pas des unités, mais des groupes d'êtres. Ceux-ci en tant que tels n'avaient pas été autrement distingués (si ce n'est formellement pour les hénades). A partir de *P19* commence l'étude de leur structure interne et des caractères qui permettent de les différencier. Étude, dirons-nous, de la dimension *horizontale*.

P19 Un groupe d'êtres se définit par la commune possession d'un caractère. Si ce caractère est présent également en tous les êtres de ce groupe, et de manière indéfectible, alors il existe dans ce groupe originellement, *πρώτως*.

Remarques :

– La détermination «*πρώτως*» s'appliquait en *P18* à un terme singulier, qui était, c'est-à-dire s'identifiait à ce caractère. En *P19*, il s'agit d'une classe d'êtres à qui *appartient* ce caractère (*ἐνυπάρχου τινι φύσει τῶν ὄντων*) ;

– La distinction *πρώτως/δευτέρως* se précise par les correspondances suivantes :

(g) *πρώτως / καθ'αὐτό / ἀεί / πᾶσι*
δευτέρως / ἀλλαχόθεν / ἐπεισωδιόδες / τοῖς μεν, τοῖς δ'οὐ

Donc, le caractère est original quand il appartient à tous, toujours. La classe la possède «par soi». Le caractère secondaire vient d'ailleurs, il n'est pas en tous et son mode de présence est celle du «tantôt oui, tantôt non». On peut s'interroger sur l'apparition du critère temporel. Car Proclus parle apparemment de *tout* ordre. Or, le critère du «parfois» temporel ne peut valoir que pour les êtres liés au temps. Ce critère n'est donc pas universel au même titre que les

autres, à moins d'interpréter la présence « épisodique » du caractère comme une expression temporelle du *τοῖς μεν, τοῖς δ'οὐ*, valable *pour nous* qui considérons la série et notons tantôt la présence du caractère, tantôt son absence. Il reste que nous pouvons noter ici une tendance qui s'affirmera plus loin, tendance à marquer la dégradation non seulement comme un abaissement de degré ou de pureté d'un caractère, mais aussi comme l'alternance de la présence et de l'absence.

P20 : L'application du critère (g) permet de préciser la hiérarchie (1) en distinguant les diverses pluralités devenues des classes naturelles, selon le caractère original qu'elles possèdent. Ainsi, chaque ordre est désigné par un nom propre. Notons toutefois qu'en cette nouvelle hiérarchie, les hénades sont absentes et que le mouvement de détermination s'effectue de l'inférieur vers le supérieur : ce qui existe secondairement ou épisodiquement dans une classe, exige une classe supérieure où le caractère existe originellement. Notons enfin que le caractère au nom duquel la hiérarchie se précise est celui du mouvement. Nous avons donc, par le moyen de (g), une application de (b) sur (1). Le résultat est le suivant :

	↑		
(2)		l'Un	
		l'intellect	– immobile
		l'âme	– mue par soi
		le corps	– mu par un autre

Remarquons que la hiérarchie des mouvements ne peut s'appliquer à l'Un et qu'en ce sens, *la hiérarchie n'est pas logiquement homogène*, il faut regrouper tout ce qui relève du critère mouvement/immobilité, et le poser comme « un et non-un » pour que, par une nouvelle application de (g), l'un se pose comme originellement un. Ce qui signifie que l'on ne peut, à partir de l'Un, justifier ou engendrer la diversité des hiérarchies dans la mesure où celles-ci s'explicitent et se définissent par l'application de caractères dont aucun ne peut être attribué à l'Un. La nécessité logique pour l'introduction des hénades est ici donnée en creux. L'homogénéité de la hiérarchie est rétablie en *P21*, par l'affirmation de l'isomorphisme des ordres.

P21 : Tout ordre est issu d'une monade vers laquelle il se convertit.

Première indication sur la structure de chaque ordre. Cette structure se présente comme *l'application dans la dimension horizontale du schéma vertical de P5* : toute pluralité dépend de l'Un. Ainsi, tout ordre (*τάξις* ou *σειρά* ou *εἱρμός*), constitué en *P19* comme une classe naturelle par la possession originale d'un caractère commun, doit être issue, puisque cette communauté

est déterminante de son être, d'un principe unique, la monade. Notons que la monade n'est pas productrice de *chaque* être de la série dans sa singularité, mais de la série en tant que série «considérée dans son unité».

Le schéma (2) devient :

(3)
- l'Un – la pluralité des hénades
- l'intellect – la pluralité des intellects
- l'âme – les âmes
- la nature totale – la pluralité des natures.

Il convient de remarquer la modification de (1), où l'Un était supérieur au premier groupe, celui des hénades, tandis qu'il lui est ici coordonné. La volonté proclienne d'établir *la* loi de toutes les séries conduit à l'intégrer dans la hiérarchie. Et c'est ici qu'il apparaît en toute évidence que la volonté de justifier logiquement la structure du tout s'affirme comme extérieure et dominatrice à l'égard de ce tout, dont le principe ne devient qu'un élément, le premier. S'il y a une logique dans l'organisation du tout et si l'Un y joue un rôle, c'est la logique qui est principe de cette production; et le principe du système, quels que soient les raffinements de l'expression à son égard, est un élément du système.

Proclus, en outre, retrouve ici un lieu très confus de l'arithmétique grecque : l'unité est à la fois principe des nombres, et le premier des nombres. Comme principe, elle n'est pas un nombre, et pourtant, elle est le premier terme de la série. Cette confusion, et tous les paralogismes qui lui sont liés, sont très connus. Chez Proclus, elle commande le rapport ambigu de l'Un avec ce qui vient après lui; à la fois Principe et Premier. Ainsi en est-il pour la monade : hors série, elle en est la cause; et pourtant, lorsque Proclus dit que l'ordre des âmes dépend d'une seule, *la première* (24, 26), il réintroduit une relation ordinale entre la monade et ses dérivés. Pour aussitôt, en *P 22*, la nier : chaque monade est une, au sens d'unique, et de seule «μονογενές». Les ambiguïtés demeurent latentes, tant est faible pour la connaissance le repère grammatical; il faut comprendre, en effet, que «l'âme» ne signifie pas le singulier, mais l'unicité (l'âme, au sens premier, n'a pas de pluriel), et que «les âmes» est un pluriel collectif dont le singulier est ψυχή τις, une certaine âme.

P 23 : En reprenant la hiérarchie (e) :

- – le donateur
- – ce qui se donne
- – ce qui reçoit

Proclus précise le rapport de la monade à sa série et aux séries inférieures. Il la définit comme : imparticipable ou imparticipée,

«ἀμέθεκτον». Ce terme négatif marque d'abord sa transcendance : *hors* de la série, elle n'est aucun des termes. Unique, reposant *en elle-même*, elle n'est non plus en aucun d'eux. Quel est donc son rapport à ce dont elle se sépare et que cependant elle engendre ?

La réponse de Proclus fait appel à la notion de *présence*, et à celle d'*illumination* (26, 33) : être présent à un objet, ce n'est pas être en lui ; comment être en quelque «un» sans être particularisé, comment être en tous sans être divisé ? La monade ne peut être commune (κοινόν, 28, 1) à tous sans être avant tous, présence qui se donne mais ne réside en aucun. Elle illumine, et la référence solaire est bien claire : en tant que lumière et monade, elle est présente à tous ; mais ce qui réside dans les objets ce n'est pas elle-même, mais les participés qu'elle engendre, par exemple en poursuivant notre image, les couleurs.

Aussi la hiérarchie (e), transformée ici en :

(h) { – imparticipé
– participé
– participant

est-elle bien une hiérarchie verticale ? Il faudrait plutôt la représenter ainsi :

imparticipé ——→	participés	(= la monade pluralisée)
↓	participants	(= série inférieure ?) *.

Aussi Proclus brouille-t-il les cartes lorsqu'en *P 24*, il énonce la hiérarchie (h), car cette dernière n'est qu'un ordre de dignité. Elle ne peut signifier une séparation ontologique. On voit ici clairement que Proclus tend à résorber les oppositions : im-participé/participé, participant, au profit d'une gradation sérielle où les rapports ontologiques, c'est-à-dire les communications des êtres, sont moins «marqués» que la continuité sémantique des termes.

Cet effacement des discontinuités est un procédé constant chez Proclus. Aussi, ayant mis en lumière la figure la plus simple, mais la plus ferme de la hiérarchie des ordres, nous faut-il insister maintenant sur le problème de leurs communications. Quel en est le principe fondamental ? En quoi ce principe modifie-t-il la structure du schéma (3) ?

Les communications.

Avant que soit énoncé (en *P 28, 29* et *30*) le principe général de

* La précision se fera en P 64, où Proclus distingue les «substances parfaites» qui se donnent leurs participants, et les «illuminations» qui ont besoin de sujets inférieurs.

la communication, Proclus indique déjà quelques liens généraux qui pallient la discontinuité des ordres. L'Un-Bien est cause, et tous les êtres désirent le bien. De plus, les distinctions hiérarchiques ne sont pas déliées de toute résonance autre que logique ; ainsi, en *P 4*, si l'être auto-suffisant est plus proche du Bien que celui qui ne l'est pas, c'est qu'il y a entre le Bien et lui quelque *parenté* : «*συγγενές πώς ἐστι ἐκείνῳ*» (10, 26). De même en P. 7, la supériorité implique une plus grande fécondité.

Toutefois, le critère de cette parenté n'apparaît qu'en *P 28, 29 et 30*. Critère de reconnaissance pour nous, principe de genèse et de retournement pour les êtres, la *ressemblance* s'affirme comme lien universel : *συνδεῖ δὲ πάντα ἡ ὁμοιότης* (36, 6-7). Aussi, toute production, toute conversion suit-elle les lois de la ressemblance. Et c'est pourquoi le chemin du retour est le symétrique exact du mouvement de la genèse (*P 38*) : Proclus adopte ici pour principe de communication entre êtres de différents niveaux l'ancien adage de la connaissance du semblable par le semblable. Mais l'adage est devenu chez lui principe topologique. Et son éclaircissement exige que le tableau hiérarchique ne demeure pas celui des totalités et de leurs monades, mais se différencie jusqu'à permettre de déterminer les voies particulières à tout être quel qu'il soit.

Telle est la tâche que se donne la deuxième partie de l'*Elementatio* : déterminer avec le plus de précision possible quels êtres doivent être en chaque ordre distingués, afin que les voies de la communication respectent le principe de ressemblance. Ce principe se précise aussi : un être peut entrer en communication avec un autre être lorsqu'il n'en diffère que par un des éléments de sa définition. Nous rencontrons alors une nouvelle difficulté : comment un être se définit-il pour Proclus ? Indiquons ici simplement qu'un être se définit par la manière dont il groupe en lui les qualités hiérarchiquement distinguées dans la première partie. Toutefois, l'isomorphisme n'est pas assuré entre l'ensemble des groupements possibles de caractères, et l'ensemble des êtres donnés, soit par l'expérience, soit par la tradition. Il s'agit plutôt d'une tâche à remplir, tâche dans laquelle les combinaisons logiques attendent un nom, tandis que chaque nom attend d'être assimilé à une combinaison logique pour trouver sa place.

Il apparaît ainsi combien le donné d'expérience et les productions logiques sont en action réciproque. Et l'on comprend mieux pourquoi Proclus attribuait à la philosophie la tâche de découvrir les intermédiaires, car l'intermédiaire est lien de continuité entre les extrêmes, et toute connaissance s'effectue, tout salut se réalise selon sa médiation.

Le développement de l'*Elementatio* manifeste donc un travail de différenciation à partir d'oppositions simples (l'Un/la pluralité), lesquelles se compliquent par l'application de hiérarchies logiques. Ces nouvelles distinctions trouvent un *nom* par l'appel au donné traditionnel, c'est-à-dire aux distinctions ontologiques adoptées depuis Plotin. Mais les exigences logiques (ainsi pour les hénades et monades) s'appliquent à nouveau, tantôt entre elles, tantôt au donné intégré, pour susciter de nouvelles places qui vont attendre à leur tour de recevoir un nom.

Ainsi, toute la diversité du logique réclame une différenciation du réel, et la diversité du réel exige une complication logique correspondante. Telle nous semble être la méthode de développement propre à Proclus. Méthode de pluralisation, à l'intérieur de l'unité d'un système, elle ne pouvait conduire qu'à la dispersion du divin.

3. – DE QUELQUES PROBLÈMES PROPRES A UNE *ELEMENTATIO THEOLOGICA*

Tout système clos suppose la mise entre parenthèses de celui qui parle. C'est bien un caractère de la pensée logique et mathématique, et c'est bien une volonté de Proclus dans les *Éléments de Théologie*. En effet, tandis que l'*In Alcibiadem* insiste sur la position à la fois originaire et centrale de l'âme parce que c'est en elle que nous pensons et en elle que tout résonne, les *Éléments* ne rencontrent l'âme qu'en son rang, l'antépénultième. Le réalisme de Proclus, ici, équivaut à un double refus : refus de considérer que, dans l'énoncé des propositions, quelqu'un parle ; refus de donner un poids ontologique à l'existence même du discours : lorsqu'une propriété ou un être se découvrent, ils étaient déjà là. Ceci nous semble de règle pour qui écrit une *Elementatio* qui n'est pas un abrégé de doctrine mais une suite de théorèmes. Il existe toutefois, entre l'âme et les mathématiques, un rapport privilégié qui se maintient grâce au respect de limites strictes : le mathématicien néglige toute considération mondaine, en particulier toute référence au devenir, pour s'attacher aux seuls objets que les axiomes, définitions et postulats lui permettent d'accepter ou de construire.

Or, l'ambition d'une *elementatio theologica* est, par rapport au modèle mathématique, « démesurée », et l'absence de toute axiomatique est un témoignage en blanc de cette démesure. Car le divin s'étend bien au-delà de l'âme, en sa source principielle, et bien au-deçà, jusqu'au corps qui a, lui aussi, quelque caractère divin. Les propositions, toutefois, dans l'unité de leur allure, s'avancent en ordre,

avec, semble-t-il, la même aisance à parler du plus haut degré du divin que des choses livrées au temps. Cette uniformité de la méthode suppose quelque art, ou même quelques artifices, une manière d'effacer le démesuré du projet, une manière d'accorder à l'âme le pouvoir de maîtriser obliquement le non-maîtrisable.

3.1. – Réponses obliques à la démesure du champ théologique

– *Comment dire le divin.*

Dans la première partie des *Éléments de Théologie*, les déterminations logiques et ontologiques s'enrichissaient mutuellement, en des cheminements divers mais toujours progressifs. Il ne s'agissait alors que de déterminations structurales. En revanche, à partir de P. 113, lorsque Proclus se donne la tâche de *nommer* les êtres ou groupes d'êtres qui relèvent de ces structures, il ne peut plus se poser strictement hors-système. L'insertion de celui qui parle en un point du système ne peut plus être masquée, car le système est incapable de produire les distinctions divines : le divin ne se connaît que par ses dérivés. Aussi, l'ordre d'exposition qui va du supérieur vers l'inférieur, des hénades jusqu'au corps, est-il, pour toutes les différenciations mises à jour, un leurre. Il s'accomplit en vérité par une démarche régressive, à partir des données de l'expérience humaine, vers les êtres ou puissances qui sont dites la fonder.

Toutefois, cette démarche régressive ne rend pas pour autant la connaissance suspecte. Le problème, et sa résolution, s'énonce en une seule proposition (*P 123*) : « L'ordre divin entier est en lui-même ineffable et inconnaissable pour ses dérivés en raison de son unité suressentielle, mais *il est compréhensible et connaissable par ses participants*. C'est pourquoi seul le premier est totalement inconnaissable en tant qu'il est imparticipable ». Plus loin (en *P 162*) Proclus réaffirme ce principe de la connaissance du divin en s'accordant encore bien plus ; il justifie une sorte de parallélisme entre les distinctions des participants et celles des participés : « les participants ont entre eux un rapport semblable à celui qu'entretiennent les subsistances des participés ». On voit ici combien l'analogie mathématique concourt à ce que nous avons appelé la dispersion du divin. Et combien cette méthode de transfert des distinctions est peu compatible avec l'esprit d'une théologie négative. Réservée à l'Un, sans doute. Mais, peut-on croire à une telle coupure ? Quoi qu'il en soit, Proclus sauve ainsi la possibilité d'un discours sur les dieux.

Les hénades sont donc *nommées* selon les caractères de leurs dérivés. Et l'on peut trouver quelque justification ontologique

à cette dénomination dans le principe de connaturalité entre la cause et son effet ; dans le principe également selon lequel tout ce qui existe dans les dérivés, existe *κατ' αἰτίαν* dans la cause. Ce mode de discernement des dieux est appliqué de *P161* à *P165*. Il permet de poser qu'il y a des hénades gouvernant chaque ordre dans la mesure où chacun présente quelque caractère divin (par son unité, son éternité ou sa perpétuité, par exemple). Il en résulte l'affirmation :

– d'hénades intelligibles	(= causes de l'intelligible)
– d'hénades intellectives	(= causes de l'intelligence)
– d'hénades psychiques	(= causes de l'âme)
– d'hénades cosmiques	(= causes des corps divins)

Mais la justification de la dénomination permet à Proclus de glisser du nom à la chose, de prendre la dénomination pour une quasi description : ainsi (dans *P162*) les hénades sont nommées (*καλοῦνται*) d'après leurs participants (140, 31), et, quelques lignes plus loin : «Ces dieux sont donc intelligibles (*νοητοὶ δὴ οὖν εἰσι...*)». Et le mouvement régressif de la dénomination s'oublie : les hénades qui illuminent l'esprit en sont dites la *cause*. Si la cause précontient ses effets, dénomination (par l'effet) et description de la chose elle-même sont assimilées.

Ce principe de distinction a pourtant sa limite : en *P150* il est dit que quelque chose des dieux ne paraît pas dans les dérivés. La transcendance est maintenue, mais dans un curieux langage : les caractères les *plus universels* (ὁλικώτεροι) ne se *retrouvent pas* chez les êtres dérivés. (132, 8). L'expression est ambiguë à plus d'un titre. Le terme «ὁλικώτερος» renvoie sans doute à l'*ἄπειρον* relatif : ce qui englobe et embrasse ne peut être embrassé par ce qui se particularise en lui. Mais Proclus suggère aussi bien que parmi *toutes* les puissances (132, 2) *certaines* seraient inconnaissables, ne pouvant être accueillies par les participants. Le disant, il pluralise encore davantage les caractères divins. Le thème ne serait acceptable ici que si son expression restait négative, et renvoyait à la modalité de la connaissance : le divin ne peut être totalement (= adéquatement) connu. Lorsque s'introduit le quantitatif, lorsque le divin devient «toutes les puissances», il est apparemment logique de dire : si *toutes* les puissances ne se manifestent pas, *certaines* demeurent cachées (= transcendantes à l'égard des dérivés). Mais que valent, pour le divin, ces distinctions de «toutes» et de «certaines» ?

– *Comment ordonner le devenir.*

La transcendance du divin ne représente pas le seul obstacle que rencontre la volonté de système : l'ordre du devenir était, lui aussi, traditionnellement exclu de l'espace où s'harmonisent être et savoir. Or, pour Proclus, il n'y a pas de coupure : les structures sérielles gouvernent le devenir aussi bien que l'être. Ce sont elles qui assurent l'homogénéité du champ théologique. Le temps se particularise en une série de temps, et chacun de ces temps apparaît comme un paramètre variable dont la «grandeur» se modifie selon le degré de perfection de l'être considéré : un être a droit à la perpétuité, à un cycle partiel ou à un temps éphémère. L'opposition la plus simple est celle du «toujours» au «pour-un-temps» (*ἀεί / ποτέ*). Et comme le «toujours» ressemble à l'éternel, l'opposition de l'éternel au temporel se résout dans la série :

Éternel
Temporel perpétuel
Temporel éphémère

Donc, même si le temps est d'abord l'imparticipé qui mesure tous les temps, ces derniers, temps des êtres liés au devenir, sont des variables susceptibles de degrés qui se rapportent analogiquement aux degrés d'éloignement et d'unification.

La proposition 55 est ici exemplaire. Proclus, dans la proposition 52, vient de distinguer l' éternel et le temporel. L'éternel (*αἰώνιον = ἀεὶ – ὄν*) a la double détermination de l'«être» et du «toujours», tandis que son contraire se définit par les déterminations opposées du «devenir» et du «pour un temps» (*γίνεσθαι – ποτέ*). Reste à déterminer l'intermédiaire.

> «Si toute procession se fait selon la ressemblance,
> et si, à la suite des premiers, viennent, avant les êtres qui leur sont totalement dissemblables, ceux qui leur sont plus semblables que dissemblables,
> et s'il est impossible de relier directement aux êtres éternels ceux qui sont-en-devenir dans une partie du temps (car ces derniers diffèrent doublement des premiers, et parce qu'ils sont-en-devenir et que les autres sont, et parce qu'ils n'ont qu'un temps, et que les autres existent toujours),
> et si donc les intermédiaires entre les uns et les autres sont des êtres qui sont pour une part semblables et pour l'autre dissemblables,
> alors, entre ce qui est-en-devenir pour-un-temps, et ce qui est toujours, l'intermédiaire est ou bien ce qui, toujours, est-en-devenir, ou bien ce qui est pour-un-temps».

Mais les deux déterminations d'«être» et de «pour-un-temps» sont incompatibles. La bonne conjonction se fait donc entre «devenir» et «toujours» :

> «Il reste que l'intermédiaire est ce qui, toujours, est-en-devenir, et qui, par le «devenir», est lié aux êtres inférieurs, et par le «toujours» imite la nature éternelle».

Cette proposition est un exemple parfait de l'identification entre intermédiaire ontologique et intermédiaire sémantique [3]. La continuité de la série peut se présenter ainsi :

Être + toujours
toujours + devenir
devenir + pour-un-temps

La proposition 63 obéit au même schème de continuité : soit à déterminer l'intermédiaire entre l'imparticipé et le participé pour un temps. Puisque l'imparticipé est apparenté au «toujours», il vient nécessairement à la suite :

Imparticipé + toujours
toujours + participé
participé +pour-un-temps

Les temps sont donc des mesures déterminées chacune par un nombre (P.198), et chaque période correspond à la dignité de l'être auquel elle est impartie. Le mouvement temporel est, par essence, répétitif.

– Système et prière.

L'intégration du devenir par la mesure, ainsi que l'effort pour expliciter et maîtriser le divin, pourraient être interprétés strictement comme effets de l'esprit de système. A un certain égard, certes, ils le sont. Mais les rapports entre l'exigence systématique et le sens du divin sont chez Proclus beaucoup trop complexes pour se réduire à une simple emprise de l'Elementatio sur la démesure du théologique.

Ainsi l'appauvrissement du devenir accomplit bien le mouvement du traité : les temps, réduits à la mesure de chaque cycle de réintégration (P. 198 à 200), répètent bien à leur manière

3. cf. infra ch. IV.I. «L'œuvre d'imagination et son élément sémantique». Ici l'intermédiaire est *construit* sémantiquement, *comme moyen terme* entre «être toujours» et «devenir pour-un-temps» (c'est pourquoi nous avons, dans la traduction, mis des guillements). Mais Proclus parle ontologiquement de *ce* qui est toujours... Il est impossible de rendre cette identification, qui se reproduit un peu plus loin pour ἀεί dont le double sens («éternel-hors-temps» et «pour-tout-le-temps») est aussitôt compris comme différence ontologique. En ces deux cas, il est vrai que les textes à l'appui ne feraient pas défaut.

l'imperfection croissante des êtres. Les proportions sont justes et respectent la règle. Mais comment ne pas voir aussi cet effet de contraste, ce jeu entre l'abaissement et l'exaltation, par lequel le principe s'enrichit de tout ce qui est ôté aux dérivés ? Dès la proposition 3, Proclus refusait à tout être la possibilité de devenir «un» par soi : «Tout ce qui devient un, le devient en participant à l'Un». Ce qui signifie qu'un être n'est que le sujet-substrat, *τὸ ὑποκείμενον*, de son devenir-un : il acquiert l'un «par la venue en lui de quelque unité». C'est là une affection et même un pâtir (2, 17; 4, 2). Si bien que, lorsque Proclus énonce cette pseudo-évidence : «ce qu'on est déjà, on ne le devient pas» (4, 7), il exprime en même temps le refus d'un devenir d'accomplissement par lequel un être se donnerait lui-même quelque perfection. L'être d'un être se comprend hors de toute dimension temporelle, et s'il «devient» autre, ce «devenir» désigne simplement l'effet ou la présence en lui d'une force autre que lui-même. Ainsi la différence être/devenir s'affirme comme transposition d'une distinction ontologique : par soi/par un autre. Et le refus du temps trouve son appui dans une logique du don.

Mais comment dire que quelque chose se donne, sans reporter entre le divin et le devenir quelque distinction temporelle qu'il faut aussitôt effacer ? Le dynamisme exige pour s'exprimer une temporalisation que le système refuse. Ainsi, en P. 140, pour rendre compte des puissances divines : «Rien ne fait obstacle à cette participation chez le sujet qui en est capable. Mais c'est *simultanément* qu'un sujet devient apte à une telle communication et que les puissances divines lui sont présentes *sans qu'on puisse dire qu'à cet instant elles surviennent, ni qu'elles aient été auparavant absentes*, alors qu'elles demeurent perpétuellement immuables» (tr. J. T.; c'est nous qui soulignons).

Dans le souci d'effacer le temps se révèle une difficulté propre au système. Car le divin est à la fois toujours présent et invisible, divin qui ne produit rien dans le temps, qui demeure en soi, et dont il faut manifester la présence universelle, incessante. Problème de l'invisibilité de ce qui est partout, et toujours déjà là, et qui, à la limite, ne se manifeste pas. Comment dire cette présence sans quelque artifice de style, sans quelque expérience de pensée où l'on dit ce qui serait sans lui, pour nier aussitôt qu'il ait jamais été absent, où l'on démontre ses effets, en niant qu'ils soient jamais, un jour, advenus.

Car la puissance d'engendrement est toute réservée à ce qui est hors-temps, et les verbes de mouvement renvoient, à titre premier, à l'immobile : s'avancer – *προιέναι* –, mener, diriger – *ἡγεῖσθαι* –, traverser – *χωρεῖν* – sont des opérations du divin

(P. 152). L'effacement du temps du monde se fait donc au profit d'une sorte de temps imaginaire, temps de l'effluence du divin, temps qui ne laisse pas d'intermédiaire entre le présent de l'éternel et le parfait du toujours-déjà-accompli. Et c'est peut-être par ce transfert répété de la puissance, de la surabondance, que l'Elementatio n'est pas un simple traité, et qu'elle est, en un sens strictement proclien, une «prière» [4].

Car chaque affirmation de la puissance est bien plus qu'une reconnaissance de la cause. L'intelligence suit le chemin qui descend vers les effets, tandis que les mots eux-mêmes portent la marque, la «couleur» de l'admiration et du désir. L'intelligence expose la conversion, mais le langage, les hyperboles et les descriptions qui se veulent sans doute strictement «représentatives» de la perfection, ont déjà manifesté combien l'âme est liée à la source de tous les dons. C'est pourquoi Proclus parle de désir en évoquant un manque et même un exil [5]. C'est pourquoi, en deçà du don, il projette le temps du manque et de l'absence. Et l'écart mesuré devient comme un arrêt dans un mouvement qui pourrait se poursuivre à l'infini : «si un être s'écarte des dieux... il se retire dans le néant et s'efface» [6].

Comment un être peut-il jamais s'écarter infiniment de ce qui le constitue ? le risque est imaginaire, car il n'y a ni lieu ni temps hors l'action du divin. Mais le présent, s'il est assuré, ne se réduit pas pour autant à l'ordre des raisons. Le hors-temps du discours devient parfois présent réel, il n'est plus étale et quelque chose vibre en lui. Ces écarts imaginaires sont sans doute les rares signes que, dans la construction maîtrisée, quelque chose à la fois demeure, passe, tout en étant toujours déjà venu.

4. Sur la prière, cf. *In Tim.* I 209,13 - 214,12 Diehl, Trad. Festugière *T. II* p. 27-36. Non seulement la prière suppose, en sa première étape, la connaissance des dieux, mais «le terme suprême de la vraie prière» consiste à rétablir dans l'unité du divin tout ce qui en est sorti» (trad. fr. T. II p. 33). Nous voudrions indiquer ici que l'ascèse de l'enchaînement des énoncés ne limite pas le discours à la modalité du vrai/faux. La prière affleure souvent. Et si l'on «est en droit de dissocier une *expression* référentielle de son *usage* référentiel», on ne peut que reconnaître, chez Proclus, l'abondance d'expressions qui se veulent, au moins négativement «représentatives», mais qui sont une forme de la *laudatio* (cf. F. Récanati, *La Transparence et l'Énonciation*, Paris, Seuil 1979, p. 66 sq). Pour une articulation beaucoup plus précise de la prière, de l'argument et de la louange, cf. Cl. Imbert, «L'argument d'Anselme», *La Croyance*, Nv. Rev. de Psychanalyse, n° 18, Paris 1978, p. 43-55.

5. *El. Th.*, P. 8 : «ce qui désire manque de ce qu'il désire : il en est comme exilé – *ἀπεξενωμένον* –» (10, 1-2).

6. P. 144 ; de même dans *In Tim* I 209, 29 sq.. Lorsque les dieux sont pensés comme «pères», le lien de paternité en reçoit un caractère infrangible... à l'excès : si les êtres avaient été séparés des dieux, «ils ne seraient même plus, puisqu'aussi bien tous les rejetons, une fois séparés de leurs parents, s'abîment aussitôt dans le vide infini du néant». (trad. fr. TII, p. 31).

3.2. – LES CARACTÈRES DIVINS ET L'ESPRIT DE SYSTÈME

Revenons au système, et à l'heureuse harmonie entre l'exigence d'ordre et le sens du divin. Lorsque Proclus s'efforce d'intégrer toutes les oppositions et discontinuités pour mieux manifester la présence du divin et sa continuité, il se fonde, avons-nous dit, sur une axiomatique implicite de la perfection. C'est dire que le divin n'est pas pour lui (seulement) une présence en chaque être, c'est aussi une qualité structurale du tout des êtres. Or, cette axiomatique de la perfection du tout n'apparaît semble-t-il jamais par elle-même. La distinction des hénades selon leurs dérivés ne nous dit jamais que leur fonction partielle, à l'égard de séries particulières. Or, c'est le divin comme puissance d'englobement que nous cherchons maintenant.

Il est pourtant un groupe de propositions dont la signification demeure énigmatique à l'intérieur des *Eléments de Théologie*. Ce sont les propositions *151* à *158* qui énoncent des caractères divins qui ne trouvent aucune correspondance dans des êtres particuliers. Ces propositions relèvent de catégories religieuses fortement datées, mais elles comportent aussi une signification systémique. Comme si le divin, origine de tous les êtres et mainteneur de leur ordre, garantissait par là-même la possibilité du système qui le dit.

Proclus distingue quatre caractères fondamentaux :
– un caractère paternel (*πατρικόν*), qui exprime la puissance et la bonté de l'Un,
– un caractère générateur (*γεννητικόν*), qui exprime l'infinité, l'inépuisable, de la puissance divine,
– un caractère de perfection (*τέλειον*), cause d'accomplissement par conversion,
– un caractère protecteur (*φρουρητικόν*), qui garde chacun en son rang.

Suivent quatre particularisations :
– un caractère vivifiant (*ζωογόνον*), qui est une particularisation du caractère générateur ;
– un caractère purificateur (*καθαρτικόν*) qui préserve les êtres supérieurs de toute compromission quand ils exercent leur providence à l'égard des dérivés et qui est un aspect du caractère protecteur ;
– un caractère démiurgique (*δημιουργικόν*) qui est une spécification du caractère paternel, et préside à la formation des composés ;
– un caractère anagogique (*ἀναγωγόν*) qui assure la conversion vers un être supérieur.

Ces caractères représentent l'explicitation des vertus ou des puissances du divin. Le lien de ce développement avec ce qui précède est fort lâche, pour ne pas dire absent. Proclus pose ces distinctions en une suite de «théorèmes» et le développement qui les accompagne ne peut être en rien démonstratif. Ce n'est qu'une explicitation du sens des mots, complétée par le rappel de propositions précédentes. Ainsi, les termes nouveaux introduits ici parviennent à se lier à l'univers sémantique déjà constitué, mais ils ne s'insèrent pas dans le système des distinctions déjà posées et n'y manifestent aucune fécondité. Voici le schème de leur groupement, tel que le propose Dodds [7] :

	(unitary or static causes)	(processive or dynamic causes)	(conversive causes)	(conservative causes ?)
generic form	τὸ πατρικόν	τὸ γεννητικόν	τὸ τελεσιουργόν	τὸ φρουρητικόν
specific form	τὸ δημιουργοκόν	τὸ ζωγόνον	τὸ ἀναγωγόν	τὸ καθαρτικόν

Ces termes ne relèvent pas de la tradition philosophique stricte, mais plutôt de la tradition religieuse et c'est à ce titre que déjà, certains d'entre eux étaient présents chez Platon. Ils renvoient aux théologiens hellénistiques, tels Sallustius, Cornutus, ou aux Oracles Chaldaïques. Chez Proclus lui-même, ils seront explicités, rapprochés des dieux de la mythologie dans la *Théologie Platonicienne*. Pour comprendre l'ordre des êtres dans les *Éléments de Théologie*, ils ne sont d'aucun secours.

Cependant, l'ensemble de ces caractères présente une consistance certaine, même si l'on oublie les résonances religieuses et le rappel de Sallustius que note E. R. Dodds [8]. Dans l'infléchissement de sens que leur apporte Proclus, ils renvoient bien à l'économie générale du système, et, à ce titre, ne forment pas un simple conglomérat. Si nous suivons l'ordre inverse de celui que propose

7. *El. Th.* p. 278. Ainsi que le note Dodds, on ne peut (malgré les indications de P. 159, développées en *In Tim* I 441, 35 sq.) comprendre cette classification par les seuls principes de la Limite et de l'Illimité qui sont, ainsi que le mixte, réservés à la procession. Il convient plutôt de se référer (en même temps ?) à la triade *μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή*, pour les trois premiers genres. Reste le quatrième, qui renvoie à des traditions plus religieuses (ou mythiques, cf. in *Th. Plat.* IV ch. 17, S. W., la référence au décret d'Adrastée) que philosophiques. Toutefois, il nous semble particulièrement important, en ce qu'il «fixe chacun à son rang», et représente la garantie de l'ordre et des distances maintenues. Ce qui est fondamental et pour un système et pour la possibilité de sa connaissance.

8. *El. Th.*, p. 278 à 281 ; pour Sallustius, cf. p. 278 n. 2.

Proclus, en considérant les quatre termes génériques, il apparaît clairement que chaque terme suppose son précédent :

- conserver (τὸ φρουρητικόν) suppose une perfection à conserver
- parfaire (τὸ τελεσιουργόν) suppose que des êtres soient engendrés ;
- engendrer (τὸ γεννητικόν) suppose enfin une puissance paternelle antérieure.

Ces caractères dénotent donc les conditions fondamentales sans lesquelles il n'est pas d'architecture, d'harmonie divine entre les êtres. Ils présentent donc, sur le mode religieux, les axiomes du système proclien :

- qu'il y ait un principe ;
- qu'il y ait un engendrement à partir de ce principe ;
- que tous les engendrés s'accomplissent selon leur perfection propre, accomplissant ainsi celle de l'ensemble par eux constitué ;
- que cette perfection se maintienne pure de toute altération.

Ce sont donc aussi bien des exigences logiques, et qui ne sont pas sans évoquer ce que, dans l'extrême du logicisme, on a attendu d'un système axiomatisé. Sans doute – et c'est ce par quoi Proclus nous est le plus lointain – ne croit-on plus à l'unité du Principe. La mathématique n'a jamais caressé cette illusion, et le néoplatonisme finissant a bien vu qu'il y avait là une faiblesse : l'*Un* de Proclus est déjà *tout*, dira Damascius ; sans quoi, il ne pourrait produire. Mais nous pouvons trouver dans les exigences procliennes, le sentiment, ou le pressentiment de ce qui exige un système consistant :

- qu'il y ait, au principe, un nombre fini (et même saturé) d'axiomes,
- que ce posé-au-principe soit capable d'engendrer, c'est-à-dire soit assez puissant pour qu'on en puisse déduire un certain nombre d'énoncés – voire à la limite, selon une ambition digne de Proclus, tous les énoncés exprimables dans le système ;
- que ces engendrés-énoncés soient parfaits, c'est-à-dire à la fois stables, bien fermes et liés entre eux de manière à constituer un système consistant, et que, de chacun d'entre eux, on puisse remonter sans solution de continuité jusqu'au posé-en-principe ;
- que ce système « parfait » soit soustrait à tout devenir, à toute histoire (à tout paradoxe).

En bref, il nous semble que, dans ce champ (fané ?) des caractères divins, se rencontrent curieusement l'esprit religieux et l'esprit de système. Non que tout système comporte nécessairement quelque chose de religieux ... Nous continuons plutôt à nous

interroger sur le sens religieux de Proclus, et sur le rapport entre son sens du divin et son goût pour les architectures formelles. Certains mots, disions-nous, comportent une «couleur», une expressivité par laquelle se disent l'admiration et le désir. Mais ce sont *aussi* des mots du système, des mots non seulement intégrés dans le système à la manière dont les mathématiques ont intégré l'incommensurable, mais des mots qui renforcent le système.

Ainsi la transcendance – ὑπεροχή – est compatible avec la providence, et fonde la connaissance des dérivés (P. 122-124). La surabondance – περιουσία – permet de poser une causalité plus étendue, suressentielle, qui englobe toute causalité partielle impliquant altération ou division, ou même simple relation de la cause à l'effet (P. 126). Ainsi l'au-delà de l'être signifie à la fois l'universelle présence du divin et l'englobement de tous les êtres, y compris ce fantôme d'être qu'est la matière. L'Un au-delà de l'être, loin d'illimiter l'ontologie, l'investit et l'encercle. Comme si le divin était lui-même pris dans les rêts de la perfection qui est nécessairement sienne, et comme si la cohésion du divin, loin de faire obstacle au mouvement de la pensée, offrait précisément un réseau d,exigences où la démesure discursive se trouvait à la fois fondée, nourrie et justifiée.

CHAPITRE IV

LES FONDEMENTS ÉPISTÉMOLOGIQUES DE LA PROLIXITÉ

1. *L'œuvre d'imagination et son élément sémantique* – 2. *Combinatoire et sémantique* – 3. *Interférences de la géométrie et de l'ontologie* – 4. *De la multiplicité des codes.*

Lorsque Proclus reconnaissait à l'imagination une fonction dans la production des êtres mathématiques, il n'instaurait pas une nouvelle mathématique, mais une autre manière de comprendre son développement et son insertion dans l'intelligible. Imagination et pensée rigoureuse trouvaient alors un accord inédit : l'imagination était délivrée des considérations partiales qui la vouaient au monde des phantasmes ou de la réplique appauvrie. Il semblerait toutefois naturel de penser que cet accord est strictement lié à la mathématique et que toute *Elementatio* n'implique pas un appel à l'imagination, en particulier une *Elementatio* théologique. A première vue, la présentation démonstrative du divin relève d'un projet ascétique.
Et pourtant, lorsque nous percevons la construction progressive du système architecturé, lorsque nous décelons quelques procédés de composition hiérarchique, ne voyons-nous pas s'exercer, en ce lieu métaphysique, une activité productrice analogue à la puissance de l'imagination par laquelle vient à l'être le monde mathématique ?

Sans doute, les *Éléments de Théologie* ne peuvent-ils la reconnaître, pas plus que les *Éléments* d'Euclide, ne disent la force intellective qui les promeut. Mais la *Théologie Platonicienne*, au détour d'une analyse des noms divins, reconnaît ce caractère démiurgique de la parole philosophique : «De même que l'intellect démiurgique fait venir à l'existence dans la matière les manifestations des formes toutes premières qu'il contient, ... de la même manière... notre connaissance scientifique qui prend pour modèle l'activité productrice de l'intellect, fabrique – δημιουργεῖ – au moyen du discours, des similitudes de toutes les autres réalités» [1].

1. *Th. Plat.* I, 29, éd. S. W., p. 124, 12-22. L'imagination n'est reconnue qu'œuvrant

La parole philosophique ne prétend donc pas dire strictement ce qui est, elle produit *à partir de* ce qui est. Par ce lien indiscernable entre le modèle caché et ce qu'il inspire, la philosophie est à la fois révélation et production.

Proclus, toutefois, s'il reconnaît parfois l'excès de toute parole sur l'être, ne cherche pas à en refuser le débordement par un appel au resserré et au silence. Il acquiesce à ce déploiement nécessaire qui se sait analogue à la procession des êtres, et dont la seule exigence régulatrice correspond à une certaine axiomatique de la perfection. De ce déploiement, nous avons indiqué, à partir des *Eléments de Théologie*, les structures essentielles. Si nous portons désormais attention à l'œuvre de déploiement comme œuvre de l'imagination philosophique, nous nous demanderons comment le philosophe «fabrique au moyen du discours des similitudes de toutes les autres réalités». Quels instruments, quels modèles se donne-t-il ? Car le philosophe produit bien un monde. Sans cesse, à l'intérieur de ce système des pensées et des êtres, se révèlent de nouvelles ressemblances, symétries, compositions, dont le développement paraît illimité.

Nous appelons «prolixité» ce caractère indéfini des «découvertes» procliennes. Et ce sont les fondements de cette prolixité que nous voulons enfin interroger.

1. – L'ŒUVRE D'IMAGINATION ET SON ÉLÉMENT SÉMANTIQUE

Parler d'élément sémantique, ce n'est pas supposer que l'on puisse déterminer chez Proclus un clivage entre l'ontologique et le sémantique, au sens où Aristote propose de distinguer ce qui est signifié et ce qui est posé dans l'être [2]. Il n'y a pas de bouc-cerf chez Proclus qui attendrait de quelque affirmation ou de quelque référence extérieure une validation quelconque. En effet, une fois certaines exigences posées, le champ des êtres et le champ du pensable ne peuvent être différenciés. Toutefois, nous

d'un niveau plus élevé vers un niveau inférieur, ainsi dans la production des figures en mathématiques, des mythes en poésie ou même dans la transposition philosophique des caractères divins. Mais la production du système *total* n'est jamais comprise comme travail de l'imagination. Il faudrait alors corriger le postulat traditionnel selon lequel le vrai est dévoilement de ce qui est déjà. L'imagination ne peut donc être reconnue que de manière locale.

2. Cf. P. Aubenque, *Le Problème de l'Etre chez Aristote*, Paris, P.U.F. 1962, p. 98 sq., en part. p. 110.

n'accorderions pas sans réticence que chez Proclus «la structure du cosmos reproduit la structure de la logique grecque» [3]. Car la logique grecque ne nous apparaît pas suffisamment une, et Proclus l'infléchit selon ses exigences propres.

S'il recherche davantage une architecture des êtres que des enchaînements valides, c'est dans l'organisation sémantique des termes que nous retrouverons une des expressions les plus riches des rapports entre les êtres. Ce qui n'exclut aucune autre lecture. Car la prolixité implique précisément qu'aucun code n'a même puissance que son langage. Nous distinguerons cependant deux manières procliennes de déjouer les analyses exhaustives. L'une est propre aux *Eléments de Théologie* et à la *Théologie Platonicienne* : la prolixité y est intérieure au système et se fonde sur l'exigence de continuité. La seconde, qui apparaît dans tous les commentaires, suppose la première. Nous la dirons surabondante, car elle se nourrit de polysémie et d'équivocité.

1.1. – Deux modes de prolixité : multiplication des intermédiaires, multiplication des résonances

L'imagination qui œuvre dans les *Eléments de Théologie* n'est pas dépourvue de règles; elle n'est pas sans se donner quelques justifications théoriques, et c'est par là qu'elle s'apparente à l'imagination mathématique : de même que celle-ci fait paraître dans l'espace géométrique les figures d'un non-figuré préalable, de même l'imagination sémantique produit le champ des notions du système à partir de termes primitifs et de règles opératoires. Elle cherche à déplier ainsi l'ensemble du sens.

Si nous examinons la construction des hiérarchies procliennes, nous ne pouvons qu'être frappés par la manière dont Proclus utilise les possibilités sémantiques de la langue grecque pour exprimer les variations ou modulations d'un terme. Car il s'agit de montrer à la fois la permanence, la présence maintenue et la dégradation processive. Cette affirmation ontologique se transcrit dans le langage par le maintien d'un même terme, d'un même noyau sémantique, affecté d'éléments lexicaux à la fois divers et répétitifs : le niveau le plus élevé sera marqué par un adverbe (κυρίως, πρώτως, ἁπλῶς), ou par un préfixe (ὑπερ-, αὐτο-, ἀ), les autres niveaux auront le même caractère δευτέρως, ou selon une gradation évoquée simplement par ses extrêmes, du plus haut au dernier degré, du plus pur au plus émoussé.

3. E. R. Dodds, *El. de Th.*, p. XXV.

Car ce qui importe, c'est de marquer l'identité et la différence, i. e. la *continuité* dans un ordre (P. 21, Dodds 24, 13), entre les ordres (P. 112, Dodds 96, 36), donc de donner à la fois des indices topologiques (plus loin, plus près) et des indices de mouvement (s'abaisser, s'écarter, *ὑποβαίνειν*, *ἀποπίπτειν*; s'élever, se retourner vers, *ἀνάγειν*, *ἐπιστρέφειν*).

Ce souci de continuité ne rencontre aucun obstacle logique, tel celui d'une incompatibilité des contraires, car la continuité exige souvent cette double détermination. Elle ne rencontre pas non plus l'exigence de rapporter les variations de sens à quelque être extérieur au discours : Proclus compose les hiérarchies *avant de désigner*, et souvent *sans désigner* quelque référent ontologique. Or, pour que soit accepté un conglomérat sémique, les exigences sont simples : *il suffit que ce conglomérat puisse entrer dans une série*. Ainsi (cf. *In Parm.* 1074, 30-31), l'on peut, en géométrie, refuser la conjonction «ligne + blancheur», mais rien n'interdit de poser la combinaison «un + non-un», «mouvant + mû», «éternel + temporel», dès lors que ces conjonctions se donnent pour équivalentes à «unifié», «auto-moteur», ou «sempiternel».

Et dans la mesure où ces conglomérats sémiques renforcent leurs rapports, dans la mesure où, peu à peu, chacun devient indicateur de tous les autres et nœud dans le réseau global, alors le jeu proclien perd progressivement son caractère d'artifice ; un monde se constitue, qui est assimilable à un système clos de signes, au sein duquel chaque signe renvoie, par de multiples voies, à tous les autres. Et les signes intègrent certaines données extérieures (le mouvement, les corps, la vie), plutôt qu'ils n'y renvoient.

Bien plus, il est parfois impossible de décider si un terme est posé par une nécessité ontologique ou pour une simple complétude sémantique, tellement la continuité est à double face. Ainsi en P. 14, au principe de causalité qui pose l'immobile, succède un argument de continuité ou de complétude qui relève plutôt de la combinatoire sémantique. Il s'agit de prouver la nécessité d'un intermédiaire entre mobile et immobile : «si tous les êtres étaient au repos, quel pourrait bien être le premier à être mû ? ni l'être immobile dont la constitution s'y oppose, ni l'hétéro-mobile qui est mû par un autre. Reste donc que l'auto-moteur soit ce premier mû. C'est lui, en effet, qui *joint* à l'immobile les hétéro-mobiles, parce qu'il est pour eux une sorte de *médiateur* – *μέσον* – à la fois moteur et mû». (trad. J. Trouillard). Méditeur ontologique et sémantique, indissolublement.

C'est alors que devient possible cette prolixité sobre qui se fonde et sur l'absence de contrainte référentielle, et sur le principe

de continuité. Dans un espace déterminé par les seuls extrêmes, comment ne pas retrouver cette tentation dont se nourrissent les paradoxes de Zénon, comment ne pas redoubler les divisions pour diminuer toujours l'intervalle, qui est par là même indéfiniment maintenu et à maintenir ? Aussi est-il naturel et nécessaire que les hiérarchies procliennes ne se recouvrent pas, et que toujours d'autres séries plus complexes viennent s'ajouter à l'infini travail des ressemblances et différences.

Mais cette prolixité ouvrière de relations internes multipliées a besoin d'un complément de résonances. Hors ce langage topologique, existent d'autres langages, hors cette épure, existent tous les diacosmes où les êtres ont des noms, et non pas seulement des lieux. Or si le langage, ainsi que l'expose la *Théologie Platonicienne* (L.I. 9 éd. S.W. p. 40) doit, autant qu'il se peut, mimer le déploiement processif des êtres, et si ce déploiement répond non seulement à la fécondité mais aussi à l'universelle présence du Principe, la disproportion éclate entre ce que peut le langage et ce que produit effectivement le Principe.

La réponse de Proclus consiste, pour pallier cette infirmité, à multiplier les rapports, les transferts, les résonances ou les analogies plus strictes. Si tout est dans tout, tout aussi signifie tout, tout fait signe vers tout. Nous sommes donc en présence d'*un langage dont tous les termes sont et doivent être surdéterminés.*

Aussi Proclus n'a-t-il pas à respecter un ensemble limité de règles combinatoires. Il *doit* les redoubler, exacerber les capacités symboliques et métaphoriques de la langue ordinaire. Il doit *accentuer* et non pas écarter *la polysémie et l'équivocité.* Ce faisant, il produit un langage sciemment non scientifique (au sens où arithmétique et géométrie épurent l'empirique), un langage, aussi, que l'on pourrait, au regard de la tradition, dire non-philosophique. Car il s'agissait bien, pour Platon et Aristote, de purifier l'opinion de son inconsistance, de réduire les liens sémantiques, de les fortifier pour assurer la conjonction du *logos* et de l'*ousia*. La démarche de Proclus est inverse : usant de termes déjà épurés, il instaure une sorte de jeu poétique, et crée une sphère de résonances sémantiques où les personnages du discours, par d'infinies conjonctions, cherchent à dépasser en puissance connotative tout ce que le langage ordinaire et littéraire a déjà produit [4]. Et la logique n'est pas habilitée à user de contraintes :

4. Rappelons que la polysémie et l'équivocité non discutables du langage poétique permettent de fonder une théorie de l'interprétation qui s'applique à tous les écrits dits inspirés, depuis Homère jusqu'aux *Oracles Chaldaïques*. cf. *In Remp.* 72,20 – 86,23.

n'a-t-elle pas toujours eu une volonté réductrice, alors qu'il s'agit ici de montrer l'infinie puissance de fécondité du principe et de son explicitation plurale ? La prolixité de surabondance exprime la diversité non maîtrisable de la présence qui nous enveloppe, nous et notre langage.

1.2. – La circularité comme utopie

En insistant toutefois sur la puissance imaginative à l'œuvre dans le système et sur la liberté de son jeu, nous mettons en relief une *puissance de dispersion, d'éclatement pluridimensionnel du sens* telle que le repliement unificateur en devient problématique. Les grilles, les réseaux peuvent pallier cette dissémination, mais non la résorber. N'entrons-nous pas, dès lors, en contradiction avec le propos de Proclus, qui veut qu'à toute procession corresponde une conversion, un retour [5] ?

Si l'imagination se déploie en directions multiples qui ne forment même pas un faisceau, *comment cette linéarité plurale se recourberait-elle pour rejoindre une origine hypothétique ?* Nous nous écarterions ainsi de l'interprétation hégélienne qui voit dans le schéma procession/conversion, l'esquisse du mouvement synthétique de la négativité, et donc de toute interprétation qui courbe toute linéarité pour qu'elle s'accomplisse dans le cercle.

Ainsi, la lecture récente que W. Beierwaltes a faite du système proclien [6] se développe à son tour, et malgré les distances prises à l'égard de Hegel [7], sous le signe de la circularité. Dans l'examen structural des triades les plus marquées, W. Beierwaltes insiste sur le caractère *dynamique* des termes moyens : *tout μέσον*, fût-il situé entre commencement et fin, ou en quelque division intermédiaire, se présentât-il comme un amalgame lexical (ainsi l'intelligible-intellectif), ou comme une relation de distanciation (ainsi l'altérité), *devient une expression indirecte du mouvement d'expansion* dont le vocable le plus parlant est la ζωή, et le schème le plus général, la procession. La cohérence de l'interprétation est, à cet égard, admirable : la structure fondamentale de tout étant, est triadique; toutes les triades explicitent la triade dominante du système : *μονή - πρόοδος - ἐπιστροφή*; la «figure» de

5. Cf. *El. de Théol.* P 31 : «Tout être qui procède d'un principe se convertit par essence vers celui dont il procède». (trad. J. Trouillard p. 82).

6. *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965.

7. Cf. «Proklos und Hegel», in *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt 1972, p. 154-187. Beierwaltes insiste en particulier sur la différence entre la négativité hegelienne et les négations procliennes.

l'intelligible, la «démarche» de l'âme relèvent du cercle; et la dialectique reproduit, dans l'élément du philosopher, cette courbe de l'âme qui déploie ses raisons pour mieux se retourner vers son principe et s'assimiler à lui.

Toutes ces assertions et leur enchaînement trouvent dans les écrits de Proclus appui et confort. Il ne peut être question de les invalider. Mais leur cohérence gêne, et leur homogénéité. Les codes procliens sont trop nombreux pour que nous puissions croire à leur résorption unitaire. Et nous choisissons, au rebours, d'insister d'abord sur la prégnance du schéma de la linéarité multiple, d'insister sur ces formes de classification que W. Beierwaltes considère comme extérieures ou superficielles, au regard d'une philosophie qu'«il convient plutôt de comprendre comme un système ontologique de l'identité» où «chaque triade expose symboliquement le Tout» [8]. Mais le symbolique n'est-il pas essentiellement plural ?

Nous voulons donc miser sur le pluralisme de Proclus contre sa propre volonté d'unification. Ce qui équivaut à un refus de transposer l'unité idéale de l'intelligible, pensant, se pensant et pensé, dans l'élément du *texte* où le *mouvement du dire, le dit de soi et l'effectivement dit ne coïncident plus.*

Le «dit de soi» correspond pour nous au désir ou à l'*utopie proclienne d'un dépliement qui se replie*, d'une distanciation qui se résorbe, d'un engendrement qui se nie. Il correspond à ce que Bachelard nommerait les rêves d'envol, désir d'allègement, de remontée au principe, de purification, d'union mystique, enfin. Proclus parle parfois comme Plotin, et tout multiple se pose comme déjà retourné vers l'un. Pourtant, à ce désir de résorption s'oppose, chez Proclus lui-même, une autre exigence, exigence ontologique, qui soutient la nécessité de production du système : le principe ne serait en rien vénérable (*τίμιον*) s'il n'était fécond, et la puissance de fécondité est en rapport direct avec le nombre et la diversité des engendrés, car la puissance est au sens premier, puissance d'engendrer, de faire exister (*παράγειν*), et cela, non pas selon une nécessité interne, mais par surabondance (*περιουσία, ὑπεροχή*).

Sans doute serait-il inexact de tracer un chemin direct entre la surabondance du Principe et la prolixité du discours proclien. Car la surabondance renvoie originairement à la transcendance de l'Un, à sa manière de demeurer en soi, de ne pas s'incliner vers ce qu'il engendre, de produire *par surcroît*. Cependant, comment délier ces déterminations négatives, de leur effet positif qui consiste en la richesse des engendrés et la multiplicité de leurs rapports ? Ainsi

8. Id., *Proklos...*, p. 50.

περιουσία s'oppose d'abord à ἔνδεια, le manque, à ἀναγκή, la nécessité et signifie : le superflu; mais le superflu, une fois libéré de son caractère relatif, devient le surabondant, ce qui se donne *à profusion*. La même polysémie se manifeste dans le terme ὑπεροχή : il équivaut d'abord à supériorité, excellence, transcendance, puis à surabondance, *pur excès, qui ne compense aucun défaut*. La surabondance ne doit donc pas se penser (seulement) quantitativement, mais plutôt selon le caractère indéfectible et universel de la présence, présence qui fonde l'infinité des résonances de tout en tout.

Dire cette fécondité dans un discours réglé devient une tâche paradoxale. Dès lors, il devient justifié de s'interroger sur la possibilité d'un rapport entre l'affirmation de la surabondance du Principe, et la prolixité du discours proclien. Proclus se donne en effet pour tâche, dans les *Éléments* et dans la *Théologie Platonicienne*, de réengendrer la totalité des êtres. A ce titre, son discours représente la dernière mutation, dans la pensée grecque, des généalogies poétiques. Mutation baroque, généalogies multiples, aux règles de parenté fort lâches. Le simple schéma du *Timée*, père, mère et rejeton, est impuissant à rendre compte de la bigarrure des engendrés.

Toutefois, avant d'affirmer l'excès du *discours* proclien, il nous faut saisir selon quelles règles Proclus s'efforce de normaliser cette surabondance. Nous pourrons ensuite juger de la prolixité de son discours et la comprendre en sa nécessité. Pour (re) construire cette généalogie, Proclus prend appui sur deux autres modes de génération : *la génération sémantique*, qui part des extrêmes pour composer les intermédiaires, et la *génération géométrique*, productrice des trois dimensions de l'espace. Il est aisé de reconnaître ces codes, et leur prégnance dans le mouvement du dire proclien. Plus complexe nous apparaît le mode de leurs ajointements ou de leurs interférences; plus délicate, la justification de cette généalogie comme généalogie finie : à quel titre imposer une limite aux générations sémantiques ou bien aux dimensions ontologiques ?

2. – COMBINATOIRE ET SÉMANTIQUE

2.1. – **Les apports de la tradition**

Les jeux de l'affirmation et de la négation des contraires ont tout d'abord été utilisés pour la détermination des intermédiaires.

Ce procédé est déjà conscient de soi chez Platon [9], analysé avec prudence par Aristote. Le raffinement sémantique nous est apparu lié à la progressive distinction entre la double affirmation et la double négation, et à la prise de conscience des possibilités beaucoup plus vastes de la négation.

En effet, en un premier temps, affirmation et négation renvoient à un même terme, déterminé par son lieu : c'est un *μέσον*, un *μεταξύ* qui est donc situé *entre* les extrêmes. Ainsi, l'Eros du *Banquet*, n'est ni savant, ni ignorant, et pourtant, il sait assez l'ignorance pour la fuir, et le savoir, pour le désirer. Sur un mode plus statique, le «ni vil, ni honnête» des *Catégories* d'Aristote est intermédiaire entre ses composants, comme le jaune l'est à l'égard du blanc et du noir [10].

En ce sens, la négation reste liée à l'axe des contraires, comme si cet axe représentait le seul espace sémantique sur lequel un terme, fût-il affecté d'une double négation, dût nécessairement se situer. Cet effet devient plus clair si l'on comprend que la négation ne porte pas strictement sur les qualités, mais sur la *pureté de ces qualités*. Ni savant, ni ignorant signifie : ni purement savant, ni purement ignorant. Le mouvement de la pensée va de la recherche de l'intermédiaire vers son expression combinatoire, laquelle n'est pas examinée pour elle-même, en son équivocité.

En revanche, lorsque la pensée se libère de la recherche des *μεταξύ*, c'est-à-dire d'un signifié qui détermine préalablement la place du signifiant, la double négation s'oriente vers ce qui sera l'indifférent stoïcien, et renvoie à l'indéterminé, au neutre (ne-utrum), à un ailleurs où les extrêmes n'ont plus puissance. Déjà, dans le *Gorgias* [11], Platon reconnaissait que tout un ensemble de sèmes (être debout, assis...) ne relèvent ni du bien ni du mal, à moins d'être pris comme moyens d'atteindre l'un ou l'autre. Plus nettement dans le *Philèbe* (33 a-b), le troisième genre de vie, qui ne connaît ni plaisir ni douleur, est bien à côté (*παρά*) des deux autres, il s'en sépare même, comme la vie divine de la vie humaine. Une indication d'Aristote dans les *Topiques* [12] rappelle l'imprécision du lien qui unit intermédiaire et négation. La combinatoire n'est pas encore considérée pour elle-même. Les jeux de l'affirmation et de la négation ont cependant déjà manifesté sinon leur puissance, du moins leur ambiguïté.

9. Cf. J. Souilhé, *La Notion platonicienne d'intermédiaire.*, en part. p. 44-72, et nos remarques, supra chap. II, p. 55-56.

10. *Catég.* ch. 10, 12 a 17-20.

11. *Gorgias* 467e – 468 d ; cf. J. Souilhé, op. cit. p. 46-48.

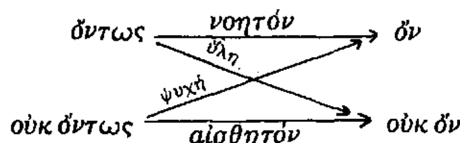
12. *Topiques*, I,15, éd. J. Brunschwig, Paris 1967, p. 23-24.

Il n'est pas sans intérêt de noter ici un rapprochement inattendu entre cette recherche des sèmes fondée sur une pensée par polarité – que l'on considère souvent comme archaïque – et certaine forme de la sémantique structurale contemporaine. Ainsi, A. Greimas, dans son ouvrage *Sémantique Structurale* [13] exprime l'articulation sémique fondamentale dans l'opposition *s vs non-s*, qu'il dénomme *catégorie sémique ou axe sémantique*, et dans laquelle il faut voir représentée l'articulation originaire de tous les sèmes. Disjonction qu'il ne s'agit aucunement d'assimiler à l'exclusion ou à la contradiction logique, laquelle ne jouerait qu'entre des énoncés mesurés aux valeurs de vérité. Ce qui est visé ici, c'est la détermination d'un certain espace de sens, espace lui-même présupposé par les applications sémiques particulières qui se situent à l'intérieur de cette disjonction (ex. : grand vs petit). Greimas se réfère à «l'axiomatique des structures élémentaires élaborée par V. Brøndal», laquelle établit que les deux sèmes polaires *s vs non-s* conduisent à la formulation d'un troisième sème, dit «neutre», *ni s ni non-s*; d'un quatrième sème, dit «complexe», *et s et non-s*; et de variations à l'intérieur de ce complexe, caractérisées par la *dominance* de l'un ou l'autre sème à l'intérieur du complexe sémique. Brøndal retrouve ainsi les deux modes fondamentaux selon lesquels la combinatoire des contraires s'est enrichie : *jeux de l'affirmation et de la négation, jeux de prédominance.*

Il ne s'agit pas pour nous de retracer l'histoire de ce développement que P. Hadot a remarquablement décrit [14]. L'exemple le plus clair de la combinatoire par négation, rapporté par Proclus dans le *Commentaire au Timée* serait, selon P. Hadot, attribuable à Porphyre. Il détermine tous les degrés d'être séparant le «véritablement étant» du «véritablement non-étant», selon la succession :

ὄντως ὄν
οὐκ ὄντως ὄν
οὐκ ὄντως οὐκ ὄν
ὄντως οὐκ ὄν

Une scholie du texte de Proclus représente la combinaison dans le diagramme suivant :



13. *Sémantique structurale*, Paris 1966, p. 23 à 25 : «Les modes d'articulation sémique».

14. *Porphyre et Victorinus, I*, en part. p. 148 à 178 et 239 à 246.

Le jeu d'affirmations et de négations s'adjoint ici une interprétation ontologique. Son intérêt dépend alors de sa capacité expressive. Ce qui signifie qu'il y a au moins une raison de le récuser : au nom de son insuffisance représentative. Il suffit en effet que les quatre termes, intelligible, sensible, âme et matière, apparaissent comme une échelle trop pauvre au regard de tous les degrés d'être.

La combinatoire par prédominance n'est pas, quant à elle, limitée aux jeux de la contrariété. Elle se distingue de la précédente en ce qu'elle est strictement positive. Elle exige donc un matériau plus élaboré : il faut qu'un conglomérat de sèmes soit présent en un ensemble de termes. La distinction est produite par *l'accentuation* successive de chaque sème. Nous en avions eu chez Plotin l'exemple le plus simple, dans la différence entre l'un-multiple et le multiple-un. Chez Proclus, opérer cette accentuation est une exigence fondamentale du système, dans la mesure où « tout est dans tout, mais en chaque chose sur un mode qui lui est propre ». Cette « manière propre » s'exprime le plus souvent par une modalisation adverbiale. Ainsi lisons-nous dans la proposition 103 des *Éléments de Théologie* : « Il y a dans l'être et la vie et la pensée, et dans la vie, l'être et le penser, et dans la pensée l'être et le vivre, mais tous (trois) sont ici *νοερῶς*, sur le monde pensant, là *ζωτικῶς*, sur le mode vital, là *ὄντως* sur le mode de l'être ».

Ces procédés permettent d'articuler, de scander une totalité qui cherche une organisation intermédiaire entre la dispersion et le mélange total. Aussi l'usage de ces techniques combinatoires répond-il, chez Proclus, à deux exigences essentielles : exigence de complétude du système, exigence de communication à l'intérieur de ce système.

2.2. – Exigence de complétude chez Proclus

2.2.1. – *L'axe sémantique universel*

Rappelons d'abord qu'un axe sémantique *unique* permet de situer tous les êtres. Cet axe n'est pas celui de l'un pur au multiple pur, car ces deux extrêmes n'appartiennent pas au système des êtres, mais celui de l'*unifié au distendu-dispersé*, de l'*ἕνωσις* la plus resserrée à la *διάκρισις* la plus informelle. En effet, si tout être est un mixte de *πέρας* et d'*ἄπειρον*, si ces deux puissances premières traversent toutes choses et les constituent [15], la limite et l'illimitant

15. *In Eucl.* 314, 21. Cf. notre article « Note sur l'*Apeiron* chez Plotin et Proclus », Annales de la Faculté des Lettres d'Aix, T. XLIII, p. 151 sq.

ne sont pas des opposés, mais des *complémentaires*, qui se composent comme le flux et l'arrêt, la continuité de la puissance et la discontinuité des formes.

Ce couple obéit à une loi de quasi dégradation de l'énergie, et ce n'est que par l'ambiguïté du terme *ἄπειρον* que l'un des termes (l'illimitant conçu comme indéterminé) semble gagner sur l'autre au cours de l'abaissement. Pour nous, dans le couple, la force des deux éléments varie en même temps, et l'épuisement de la force du flux correspondant, est simultanée à l'épuisement de la force de la forme. Chaque être est le résultat de ce couple de forces ; ce n'est pas un mixte compris comme moyenne, c'est un *équilibre local* des deux puissances. Et c'est ainsi que tout être relève de cet axe sémantique.

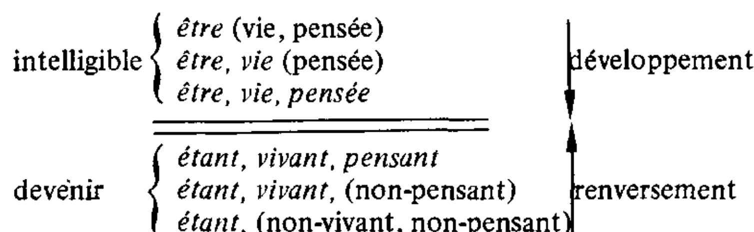
L'unité de cet axe est nécessaire pour que les repères spatiaux, plus près, plus loin, avant, en même temps, après, puissent renvoyer à une signification univoque.

2.2.2. – *Combinatoire des présences et des manques*

La détermination vectorielle de l'axe (du resserré au dispersé), la connexion entre déploiement et affaiblissement, définissent une pensée de la *dégradation continue*. Déjà, la combinatoire de l'*ὄντως ὄν*, en se donnant la possibilité d'une négation modale : *οὐκ ὄντως*, présentait l'esquisse la plus simple d'un ordre gradué : le passage d'un extrême à l'autre s'y effectuait par la médiation de ce qui n'est pas véritablement – *οὐκ ὄντως* – l'extrême de plénitude ou de manque. Mais nous avons dit l'excès de formalisme de cette combinatoire, à laquelle il suffit pour se constituer d'un terme *ὄν*, de la modalisation de ce terme *ὄντως*, et de la négation. Le jeu de prédominance avait délié l'*ὄντως ὄν* de son caractère redondant, en explicitant ses composantes (être, vie, pensée) et en déterminant le jeu de leur poids. Toutefois ce jeu ne peut valoir pour l'ensemble de ce qui est : il est incapable d'exprimer le devenir. Comment dire, avec des caractères strictement positifs, toutes les insuffisances du sensible ?

Nous restituerons donc ainsi le problème proclien : *trouver un modèle combinatoire qui intègre la richesse des déterminations du jeu de prédominance et la dimension d'altération inscrite dans l'οὐκ ὄντως ὄν*. Or le non-véritablement étant, c'est en langage platonicien, l'*εἰκών*. L'habileté proclienne consiste à considérer le devenir comme *image inversée* de l'intelligible. Ce qui est là-bas *πρώτως* ou *ὄντως* existera ici *δευτέρως* ou *εἰκονικῶς* ; c'est une donnée de tradition. Proclus y ajoute l'effet d'inversion : à la progressive complexité qui va de l'être au penser, correspondra, comme *en miroir*, par symétrie, et comme *dans un miroir*, par

variation iconique, la progressive dégradation du sensible. Proposons, pour éclairer notre propos, un schéma simple du modèle proclien :



En ce renversement, le jeu par prédominance est conservé. Mais l'accentuation qui se faisait d'abord sur fond de présence ou de latence, se fait désormais sur fond d'absence ou de privation. La prédominance œuvrait dans la clarté ; le jeu de miroir a restitué l'élément d'ombre. En couplant la réalité et son ombre, Proclus a réengendré la totalité.

Ainsi «tout est en tout», mais aussi bien *sur le mode de l'image et même sur le mode de l'absence*. Rappelons cette assertion étrange des *Éléments de Théologie* : «dans les dérivés, *les privations sont* d'une certaine manière des êtres» – *αἱ στερέσεις ὄντα πώς εἰσιν* –[16] et lisons dans ce passage de la *Théologie Platonicienne* tout l'impact de l'absence : «les classes ultimes plongées dans la matière sont imprégnées par l'*absence de vie* – *ἀζωΐα συγκέκραται* – et possèdent un *reflet* d'existence parce qu'elles sont totalement *saturées de non-être*» – *ὑποστασιν εἰδολικὴν..τοῦ μὴ ὄντος ἀναπεπλησμένα* [17]. Ainsi, la structure de tout étant demeure triadique, qu'elle s'explicite en une structure de présences, être + vie + pensée, ou *qu'elle se compose de présences et d'absences* : être + (-vie) + (- pensée). S'il y a structure (ce que le signe + n'exprime aucunement), il y a modification réciproque d'un terme sur les autres, et *l'absence est, comme la présence, une puissance de modification*. Il ne suffit donc pas, pour déterminer un être, de le décomposer en ses éléments positifs ; il faut également marquer ses manques. Car la positivité du manque pourra seule justifier la positivité du désir, et marquer la place dans l'ordre.

Au regard des techniques combinatoires, nous trouvons ici une composition habile entre le jeu des négations et celui des prédominances, puisque *la prédominance a intégré la négation en la constituant en structure d'absence*.

16. *El. de Théol.* P 74.

17. *Théol. Plat.* I 18 éd. S. W. 85, 20-24. Pour un schème plus complexe de la dégradation de l'être au devenir, cf. Dodds, *El. Théol.* p. 232.

2.2.3. – *La double affirmation et le mixte simple*

Il ne suffit pas à Proclus de combiner des caractères, car cette juxtaposition sémantique omet de désigner *la manière dont un être possède ses déterminations.* Une nouvelle hiérarchie, plus abstraite, s'applique à la première pour distinguer les modes de l'être et de l'avoir, et en tracer une série dégradée.

Dès la proposition 2 des *Éléments de Théologie,* avoir une qualité (ici l'unité), est interprété comme le résultat d'un «subir» – *πέπονθε τὸ ἕν* –. Une première opposition se dessine entre le *caractère pur* (*αὐτοέν*) qui est seulement cela même qu'il est, et *l'être qui reçoit* le caractère. Ce dernier est impur, complexe, passif par rapport à ce caractère dont il est investi. Dès la proposition 9, l'écart entre être et avoir (subir) paraît trop grand : un intermédiaire est posé comme nécessaire. Cet intermédiaire est défini comme l'*αὔταρχες* l'auto-suffisant, capable de *se donner à lui-même* le caractère désiré. Enfin, en P. 40, lorsqu'un être est susceptible de se donner sa propre essence, il est dit *αὐθυπόστατον*, auto-subsistant.

Cette hiérarchie peut s'exprimer selon divers registres.

Selon l'axe du donner au recevoir, elle se présente ainsi :

- donner
- se donner
- recevoir.

Interprétée ontologiquement, elle s'exprime dans l'ordre suivant :

- transcendance,
- existence par soi,
- existence par un autre.

Considérée sémantiquement, elle distingue :

- le caractère pur,
- l'être ayant ce caractère par soi,
- l'être ayant ce caractère par un autre.

Elle produit donc un ordre entre l'être et l'avoir :

- être,
- avoir par soi,
- avoir par un autre.

Si l'on considère maintenant cet «avoir par soi» selon l'axe de l'actif et du passif, il apparaît que l'«avoir par soi», qui est un «détenir de soi», un «agir sur soi», représente un *mixte d'activité et de passivité,* puisque le sujet de l'agir est identifié au sujet du pâtir.

Grammaticalement, il signifie une antériorité de la voix *moyenne*, à l'égard de l'actif et du passif, lesquels en seraient le dédoublement ultérieur. La hiérarchie est particulièrement claire

dans le cas du mouvement (P. 14) : Entre l'immobile moteur et le mû-par-un-autre, il est nécessaire (ἀναγκή) qu'il y ait un intermédiaire (μέσον) pour relier les extrêmes. Cet intermédiaire est le mû-par-soi (αὐτοκίνητον). Et si nous nous référons à la *Théologie Platonicienne*, dans le Livre I (S.W. p. 60,12-22). Proclus distingue nettement ce qui à la fois est mû par un autre et moteur d'un autre, de ce qui est soi-même pour soi-même origine et point d'application du mouvement. Cette ambivalence de l'αὐτοκίνητον s'exprime lexicalement, puisque le suffixe – τόν implique une capacité passive, et le préfixe αὐτο – une spontanéité instauratrice. Qu'il y ait double face, et non pas composition, Proclus l'atteste lorsqu'il affirme (en P. 47) que l'auto-constituant est simple et sans parties. Nous sommes donc ici en présence d'un *mixte simple*..., mixte sémantique en raison de sa place dans la hiérarchie de la dépendance, mixte simple selon l'être, si la distinction sémantique ne peut être comprise comme une division en parties. Il existe donc une variété de mixtes; et le mixte simple précède tous les composés dans lesquels la conjonction des caractères (par exemple : être à la fois moteur et mu) représente une distinction réelle dans l'essence ou l'activité. La réflexivité de l'αὐτο précède la simultanéité de l'ἅμα. C'est là le dernier avatar de la double affirmation.

2.2.4. – *L'en-deçà et l'au-delà comme complémentaires du mixte*

Le système des étants, quelle qu'en soit la complexité, demeure cependant incomplet pour deux raisons : tout d'abord, il n'intègre que des mixtes et donc laisse hors de lui le pur-et-simple; ensuite, il ne comprend pas sa propre cause et, à ce titre, n'est pas véritament rassemblé en un tout. Et, c'est ici la forme extrême du souci de complétude, ***un ensemble doit être rattaché à sa cause, sous peine de n'être qu'une pluralité ouverte,*** et, par là-même, informe.

La combinatoire proclienne s'efforce, à ce titre, d'englober ses conditions mêmes de possibilité, car c'est seulement en respectant cette exigence que le système pourra être dit fermé.

On sait, depuis Aristote, que les contraires, à la différence des contradictoires, n'enferment pas tout le champ du possible, que des propositions contraires peuvent être fausses toutes deux en même temps, tandis que les contradictoires sont exclusives : si l'une est vraie, l'autre est fausse, nécessairement. Le jeu sémantique proclien ne joue pas, nous l'avons dit, sur des énoncés. Toutefois,

il cherche également à *dépasser la partialité des combinaisons d'opposés ou de complémentaires.* Il cherche à donner existence à ce qui est *hors jeu*, et qui devient en se dédoublant l'en-deçà et l'au-delà de la grille des êtres.

Reprenons les diverses formes d'opposés (*ἀντικείμενα*) distinguées par Aristote [18] : l'opposition se dit des relatifs (double/moitié), des contraires (mal/bien), de la privation/possession, de l'affirmation/négation.

Le dépassement des opposés s'effectue chez Proclus par une double négation, qui ne renvoie pas à une composition binaire, mais à *l'impossibilité* pour le terme visé de relever de cette opposition. C'est une négation que l'on pourrait dire *modale*, car elle ne décrit aucunement le terme visé; elle déclare simplement l'impossibilité de lui attribuer l'un ou l'autre des opposés. Reprenons les distinctions aristotéliciennes pour en préciser le dépassement.

– Au-delà de toutes les *relations* qui signifient dépendance réciproque et composition dans l'être relié, le principe se pose ἀσχέτως, hors relation [19], *διὰ τὴν ἄσχετον πρὸς πάντα ὑπεροχήν*, en raison de sa transcendance hors-relation à l'égard de toutes choses. (Nous verrons plus loin comment ce refus de toute relation est compatible avec la *παρουσία*, la présence du principe à tous les engendrés);

– La transcendance implique de la même manière le dépassement des *contraires*, dont elle peut être là source, mais non le substrat.

– Elle dépasse la *privation et la possession*, qui supposent toutes deux une dépendance (à l'égard de celui qui possède (P. 127) ou à l'égard de ce que l'on possède), dépendance incompatible avec le simple.

– Quant au dépassement de *l'affirmation et de la négation*, il est clair qu'il renvoie chez Plotin au silence et à une sorte de tact non discursif. Dans les *Éléments de Théologie*, la résolution se donne comme nécessité de dépasser toute attribution. Le Principe ne peut rien recevoir, car la pureté du caractère implique le refus de toute adjonction, et l'attribution relève de l'ajout, de la *προσθηκή*.

Un nouveau sens du préfixe *αὐτο* apparaît : celui-ci ne signifie pas la spontanéité, mais la *pureté*. Ainsi, l'*αὐτοέν* de la proposition 2. Ce qui ne relève pas du mixte et se donne comme son complémentaire sémantique, c'est donc le pur et simple, qui, en raison de son caractère ontologique, ne devrait être relié ni comparé à quoi que ce soit.

18. *Catég.* ch. 10, 11 b 15-39.
19. *El Théol.* P. 122, P. 140.

La complétude de la combinatoire entre ici en conflit avec la consistance du système : ce qui est sémantiquement complémentaire, est affirmé comme ontologiquement séparé. Ce qui est dit hors discours, entre par là-même dans le discours (cf. en particulier P 2). Tel est le cas de l'Un-Bien; tel est, à un autre titre, le cas de cette image de l'Un qu'est la monade : cause de la série, elle est pourtant imparticipée, ne pouvant être comptée avec aucun des êtres qui l'explicite. Hors série, et pourtant en tête de la série; de même, l'Un est hors tout, et cependant source de tout. Il ne suffit pas, pour résoudre la difficulté, de dire que telle est la conception proclienne du principe, de tout principe. Car, il y a bien, selon nous, une discordance profonde entre le souci sémantique qui produit une continuité, ne serait-ce que par la hiérarchie, et l'exigence ontologique de transcendance, laquelle insiste sur la séparation. Lorsque la sémantique domine l'ontologie, Proclus intègre dans le système les conditions du système, les ressemblances l'emportent sur la distanciation, ou plutôt, la *distanciation fonctionne comme lien* : l'impur appelle le pur, le lié exige le délié, et la totalité sémantique intègre le séparé comme un de ses éléments. Ainsi, la combinatoire sémantique apparaît-elle comme un des fondements de l'atténuation proclienne de l'ineffable, sinon de son intégration dans le système.

3. – INTERFÉRENCES DE LA GÉOMÉTRIE ET DE L'ONTOLOGIE

Il est cependant une limite que la combinatoire ne peut transgresser, car elle tient à sa méthode même. Elle doit poser d'abord des extrêmes ou des conglomérats de sèmes; ensuite, seulement, elle peut conjuguer, disjoindre, accentuer. Peut-être épouse-t-elle toutes les possibilités de liens, de mise en ordre. Il reste qu'elle n'est pas créatrice : elle déplie, elle n'engendre pas. Et même, si Proclus vient à affirmer que l'engendrement est dépliement, tout dépliement n'est pas engendrement. Car la combinatoire, partant de contraires ou extrêmes pour poser les intermédiaires, ne fournit pas un schème consistant pour le mouvement processif. De ce mouvement, en revanche, la géométrie peut fournir un modèle.

3.1. – La géométrie, exemple et modèle du système des êtres

Si les êtres mathématiques constituent un lieu où jouent, comme à travers toutes choses, les deux principes du πέρας et de l'ἄπειρον, Proclus reconnaît toutefois que la géométrie donne une «remarquable illustration» – ἔνδειξιν θαυμαστήν – [20] du rôle des idées, des rapports de participation et par là, de la structure du tout. L'affirmation de la valeur exemplaire de la géométrie donne lieu à un jeu de miroirs où s'inversent tour à tour les rapports de l'image au modèle. L'infériorité ontologique de la géométrie incite sans doute Proclus à la considérer comme image, microcosme ou exemple. Mais la netteté de ses éléments et de leurs rapports en font bien plus souvent un modèle dont les correspondants ontologiques restent flous.

3.1.1. – *Développement et enveloppement*

Examinons d'abord la structure de ce modèle, telle qu'elle apparaît dans l'*In Eucl.* Une première hiérarchie, issue du Pythagorisme, met en parallèle les dimensions de l'espace et les quatre nombres de la décade.

Selon que l'on part du non-dimensionné, le point, ou de la première dimension, la ligne, on obtient les deux séries suivantes :

(1)	point	unité	ou (2)	ligne	unité
	ligne	dyade		surface	dyade
	surface	triade		volume	triade
	volume	tétrade			

(*In. Eucl.* 97, 18 sq.)

Proclus accepte les deux correspondances en notant toutefois la supériorité de la série qui commence plus haut, avec le point. Suit un développement qui s'efforce de mettre en parallèle et ces éléments, et ce qu'ils imitent (ou évoquent) dans la procession ontologique. Au point correspond le «sommet des êtres», au volume, la tétrade génératrice de l'ordre cosmique total. Les intermédiaires demeurent flous.

L'essentiel réside dans la signification de l'ordre et son mode de production. En effet, depuis l'Ancienne Académie, les correspondances entre arithmétique, géométrie et niveaux d'être ont toujours exposé un ordre de complexité croissante symbolisée par la progression numérique. Mais l'élément géométrique propose, outre un ordre de génération, *un modèle du rapport entre engendrant et engendré* : chaque terme, par son déploiement ou son flux (ῥύσις) engendre

20. *In Eucl. 102, 5.*

la dimension ultérieure, et chaque dimension ultérieure reçoit sa limite du terme qui la précède et s'inscrit en elle pour la borner.

Le point engendre et limite la ligne, comme celle-ci engendre et limite la surface, laquelle joue à l'égard du volume, le même double rôle de principe générateur et d'arrêt. Chaque être géométrique a pour limite un être qui a une dimension de moins que lui. Ce qui est, au premier abord, banal pour un mathématicien.

Mais la lecture proclienne enrichit cette constatation. Proclus voit dans l'engendrement des dimensions l'application d'une loi ontologique beaucoup plus vaste : «tout composé, écrit-il, reçoit sa limite de ce qui est simple, tout divisible de ce qui est indivisible». Les principes de mathématique en proposent des *images* – εἰκόνες – (101, 2-3). Ainsi l'énoncé selon lequel la ligne est limitée par le point, devient une particularisation de cet autre : un être, tout être, est *limité par sa cause*. Or nous savons, par les *Eléments de Théologie*, que toute cause est supérieure à son effet, et l'*enveloppe* (P. 7, P. 30). Pensons la cause à travers l'image du point, ou le point à travers l'idée de cause. Un premier exemple des interférences entre géométrie et ontologie nous permet de comprendre comment, selon des harmoniques toutes procliennes, une origine ponctuelle enveloppe ses effets en tant que cause.

3.1.2. – *Engendrement et déterminations négatives*

Un autre effet de résonance ou d'amplification sémantique se laisse entendre dans les glissements métaphoriques que permet le rapport d'engendrement. En géométrie, la genèse est claire, soit que nous attribuions au point une puissance interne d'expansion, soit qu'un instrument – règle ou compas – médiatise la production. La ligne est tracée ou se trace. Le passage se donne à voir. En revanche, lorsque l'intelligible est dit faire exister l'âme, et l'âme, le monde, y a-t-il plus que métaphore ? Peut-on penser plus que l'inversion de la relation de dépendance ?

Oui, selon Proclus, si l'on reconnaît dans le caractère *négatif* des premières définitions le signe de la *puissance* des termes définis : le point indivisible engendre la ligne divisible ; la ligne sans largeur engendre la surface. Ainsi la géométrie devient une illustration de la procession divine et du langage qu'elle exige. En effet, si l'on passe de l'énoncé : le point sans dimension engendre la ligne, i. e. la première dimension, à cet autre : le non dimensionné engendre le dimensionné, et si l'on poursuit en ne lisant plus que le rapport du négatif à l'affirmatif, on parvient au principe fondamental de la théologie négative : «Les négations engendrent les affirmations». Séparée de la chaîne des transformations, cette proposition présente

à peine l'esquisse d'un sens, comme si, dans une séquence parlée, on avait, sans même respecter l'homogénéité des registres, conservé simplement les accents. Hegel y sera sensible, et entendra ici son propre écho [21]. Par une sorte d'extrémisme logique qui inverse les apports du *Sophiste*, la négation acquiert une puissance expressive redoublée.

Mais ce n'est pas tout non-x qui engendre tout x, tout incorporel qui engendre le corporel, sinon la matière aurait, elle aussi, un pouvoir générateur [22]. La cause productrice doit être *avant* le produit; elle doit en être l'antécédent *le plus proche*. Il faut donc ajouter un double principe de détermination – respecter la hiérarchie du simple au complexe, respecter l'axiome de proximité par ressemblance – afin d'exclure tout ce qui ne peut être cause à l'intérieur du champ trop vaste de la simple négation.

La cause prochaine d'un ordre doit donc contenir tous les composants de l'engendré *moins un*, et *c'est seulement lorsque l'on projette en elle l'absence de ce composant* que l'on peut dire : la négation engendre l'affirmation. Le point est sans dimension comme l'âme est incorporelle. Posons par exemple, à la place de «corps animé», l'ensemble de caractères : «unifié + ayant la vie + ayant forme + étendu», dans un ordre qui respecte celui des «dimensions» ontologiques, il est alors clair que ce qui précède l'ordre des corps, c'est l'âme, en tant qu'elle peut être définie par l'ensemble : «unifié + ayant vie + ayant forme». L'âme n'est plus le simple incorporel, mais la négation de la seule dernière composante de la réalité-corps. L'Un représente ce passage à la limite dans lequel, toute dimension étant successivement ôtée, tout caractère supprimé, le seul discours possible devient strictement négatif. En accentuant la différence, on suscite l'opposition du Rien et du Tout, du Rien générateur du Tout. Mais

21. Hegel interprète en effet le passage des négations aux affirmations comme acte créateur de l'Un lui-même, comme négation de la négation, «hervorbringe, affirmative Negation»; cf. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, «Hegel und Proklos», p. 175.

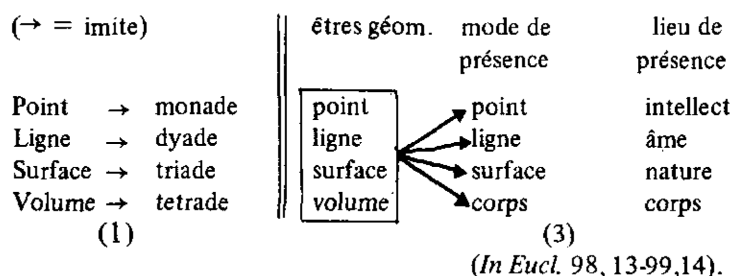
22. C'est dans l'*In Parm.* VI 1074 – 1077 et dans la *Théol. Plat.* II ch. 10 et 11 que Proclus expose avec le plus de vigueur, et même d'inspiration, ce à quoi correspondent les deux modes de la négation, qui marquent l'une la privation, l'autre la transcendance et la puissance causale. Le rapport de la négation par transcendance aux affirmations est celui-là même qui lie, dans le *Parm.* de Platon, la 1ère à la 2de hypothèse. Que les négations/affirmations se fassent en ordre, inspire l'interprétation des deux hypothèses. Quant à l'ampleur de résonance entre l'ordre *discursif* et l'ordre *ontologique*, une des expressions les plus fortes en est donnée dans l'*In Parm.* VI 1095,17-19 : «de même que l'Un est cause des touts, de même les négations sont elles aussi *causes* – *αἰτίαι* – des affirmations». Il y a donc parallélisme entre l'ordre sémantique des termes et l'ordre des êtres; l'ordre des énoncés du *Parm.* et l'ordre processif; enfin entre l'ordre négations-affirmations et l'ordre cause-effet.

ce n'est là qu'un langage qui ne peut en vérité être «tenu» [23], et qui se détruirait lui-même si la génération ne se faisait en ordre. Le modèle le plus clair de cette progression croissante reste celui de l'engendrement des dimensions géométriques.

3.1.3. – *Les dimensions géométriques et leurs applications dans le système*

De cette puissance du modèle géométrique, nous indiquerons deux passages-témoins : le premier, dans l'*In Eucl.*, le second dans l'*In Rempublicam*. Dans *In Eucl.* (91,11-93,5), Proclus, argumentant contre Aristote et les Stoïciens, affirme que les êtres géométriques existent, non pas seulement dans notre représentation, mais à tous les niveaux d'être, depuis l'intellect jusqu'au cosmos. Il est impossible, en effet, pour Proclus, de leur accorder l'être sans leur reconnaître une résonance avec le Tout, une préexistence ou une post-existence, selon que ces êtres sont rapportés à plus haut ou plus bas qu'eux-mêmes. Le thème de la présence en toutes choses est en lui-même banal. Mais la *modalisation* qu'il exige – *οἰκείως ἐν ἑκάστῳ* – est plus originale, car Proclus, pour intégrer la géométrie dans les différents niveaux d'être, *utilise la série des dimensions comme série de modalisation*. Ainsi, dans l'intellect, où tout est unitaire, et indivisible, le point et sa série existent d'une manière resserrée et cachée – *κρυφίως* – *sur le mode du point : κατὰ τὸν τοῦ σημείου λόγον*; dans l'âme, *selon la forme de la ligne, κατὰ τὸ εἶδος τῆς γραμμῆς*; dans les êtres naturels, *sur le mode de la surface, κατὰ τὸν τοῦ ἐπιπέδου λόγον*; dans les corps enfin, *σωματοειδῶς, selon la nature divisible des corps*. Il ne s'agit donc plus de mettre en correspondance, comme dans le passage cité plus haut, le point et l'Un, la ligne et la dyade, le volume et le tétrade cosmique. Il s'agit de considérer le *mode de présence de l'ensemble de la géométrie en chaque niveau*. Et pour indiquer la distanciation progressive, Proclus retrouve tout naturellement la série des dimensions. On peut schématiser ainsi la différence des mises en correspondance :

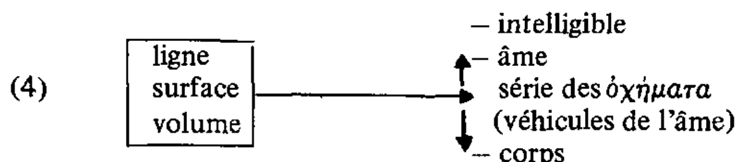
23. «Il n'y a rien d'étonnant si, voulant faire connaître l'ineffable par un discours, on entraîne son discours dans l'impossible, puisque toute connaissance qui s'applique à un objet de connaissance qui ne la concerne pas, détruit sa propre force... si bien que, si jamais il y a une définition de l'ineffable, elle ne cesse de se renverser elle-même et de se combattre elle-même». (*Théol. Plat.* II, 10; éd. S. W. II p. 64, 2-9).



Le premier schéma est d'inspiration pythagoricienne; le deuxième est typiquement proclien.

Le second exemple de l'application de la série géométrique à un problème de modalisation ontologique nous est donné tant à la fin des *Eléments de Théologie* que dans l'interprétation du Mythe d'Er dans l'*In Rempublicam*. Proclus y esquisse un parallélisme entre la production des dimensions et l'alourdissement de l'âme qui descend dans le monde du devenir.

Ainsi, tombant dans la γένεσις, l'âme est dite ἐπιπεδωθείσῃ – s'étendant en surface –, et lorsqu'elle retombe dans la génération, elle acquiert une troisième dimension – τρίτῃ αὔξῃ – (*in Remp.* II 169,4-14; 173,26). La série ligne/surface/volume devient alors médiatrice du passage âme → corps.



3.1.4. – *Dimension et qualité*

Toutefois, malgré la nécessité du passage entre le non-dimensionné et le tri-dimensionné, l'usage du terme de «dimension» relève ici d'une amalgame entre le littéral et le métaphorique. Et l'alourdissement des «véhicules» (ὀχήματα) de l'âme renvoie aussi à la différence de poids des éléments ou des combinaisons d'éléments cosmiques (feu, air, eau, terre) dont les enveloppes de l'âme sont successivement constituées. La dimension n'a plus valeur strictement spatiale. Elle rejoint la qualité, la ποιότης au sens où celle-ci n'est pas seulement l'élémentaire constituant d'un composé mais une des *«dimensions» de sa puissance.*

On revient ainsi, quoique sur un mode plus complexe, aux schémas pythagoriciens (1) et (2). En effet, le schéma (3) présentait une intégration de la série géométrique dans l'ordre des êtres. Le schéma (4) constituait une application de cette même série dans

l'un des intervalles ontologiques; il permettait de masquer la discontinuité entre deux ordres. Dans chacune de ces dernières opérations, la structure géométrique est utilisée pour l'enrichissement de la structure ontologique. Si l'on revient, en revanche, au parallélisme de type pythagoricien, le rapport de ressemblance, en raison de son ambiguité sémantique et de sa réversibilité, rend possible une *action réciproque entre les deux séries*, quelle que soit la supériorité ontologique de l'une sur l'autre. Les *dimensions* géométriques deviennent des *caractères* des êtres mathématiques, tout autant que *les caractères des êtres deviennent leurs dimensions*. Ce qui signifie l'effacement du schème processif et du parallélisme des proportions, au profit de la reconnaissance de similitudes structurales, entre les termes de même rang. Celles-ci ne sont plus liées à la transposition trop simple : deux dimensions/dyade; trois dimensions/triade, comme en notre schéma (2).

Un exemple privilégié de ces interférences entre le mathématique, le sémantique et l'ontologique nous est proposé dans l'analyse des solides élémentaires du *Timée*. Proclus propose une lecture mathématique, puis musicale, enfin physique de la proportion à quatre termes qui unit les éléments : feu, air, eau et terre. La structure qui lie les quatre termes est la même : pour établir une proportion continue entre des figures à trois dimensions, deux moyens-termes sont nécessaires. Ces moyens termes sont définis comme ayant deux «côtés» identiques, et un «côté» différent à l'égard des termes qu'ils relient. (Ainsi, dans la succession a^3, a^2b, ab^2, b^3). La lecture mathématique est claire [24]. La transposition physique s'effectue grâce au double sens des termes πλευρά et δύναμις : de même que ἡ πλευρά peut dénoter et le côté d'un solide et le facteur d'un produit, et donc joindre l'arithmétique et le géométrique, de même, le terme δύναμις signifie aussi bien le côté d'une aire que la qualité essentielle d'un être. Ainsi, ce qui était trois dimensions dans le solide, devient «trois côtés physiques, c'est-à-dire trois puissances» (*in Tim.* II, 40, 23). La transposition du géométrique au physique est désormais possible : aux dimensions de chaque solide représentant un élément, il suffit de substituer trois qualités ou puissances. C'est pourquoi il faut louer Timée d'«avoir correctement attribué aux éléments, non pas une qualité, ou deux qualités, mais trois – au feu, subtilité, pénétration, grande mobilité; à l'air, subtilité, obtusité, grande mobilité; à l'eau densité, obtusité, grande mobilité; à la terre densité, obtusité, immobilité –

24. Le terme πλευρά, «côté», signifie aussi, chez Euclide, le facteur d'un nombre «plan» ou «solide»; cf. L VIII déf. 16, 17, 21 et le commentaire de Heath, *Euclid's El.* II p. 287-290.

pour que chacun des éléments possédât, comme il a été montré aussi dans le cas des solides mathématiques... deux qualités communes avec l'élément qui lui est juxtaposé et une qualité différente qu'il a empruntée à l'un des deux extrêmes, pour que la terre soit selon toutes ses qualités en contrariété avec le feu, et pour que les extrêmes comportent deux médiétés et de même les contigus deux, les uns (les ἄκρα) ayant pour intermédiaire des solides (air et eau), les autres (les συνεχῆ) ayant pour médiétés les qualités qui leur sont communes» [25].

Un tableau peut rendre plus visible la continuité que Proclus propose entre les éléments d'après leurs ressemblances.

feu	pénétration	subtilité	mobilité			
air	–	subtilité	mobilité	obtusité		
eau	–	–	mobilité	obtusité	densité	
terre	–	–	–	obtusité	densité	immobilité

Ce qui peut être transposé en un autre tableau, qui tient compte de ce que, comme l'aigu du pénétrant s'oppose à l'obtus, chaque nouveau terme est le contraire du terme écarté.

	pénétration	subtilité	mobilité
feu	+	+	+
air	–	+	+
eau	–	–	+
terre	–	–	–

Où l'on voit que la continuité des ressemblances n'efface pas une certaine proportionnalité, au sens où le rapport de chaque élément à celui qui le suit se réduit à la différence d'un caractère à son contraire, de la même manière que le rapport des extrêmes est globalement un rapport de contrariété. En ce dernier tableau, on découvre aussi à quel point sont prégnants chez Proclus les schèmes combinatoires : partant de la proportion géométrique, il transforme chaque terme en un conglomérat de caractères; par le principe de prédominance il institue entre eux une continuité, et cette continuité peut se lire comme ce que nous avions appelé «combinatoire des présences et des manques».

Ce jeu apparaît comme une matrice fondamentale du système, où le sens de la dégradation, de la continuité, des ressemblances, et la passion des extrêmes, trouvent leur complétude, grâce à quelque «démon taxinomique», dans ce que G. Genette a appelé «le vertige combinatoire» [26].

25. *In Tim.* II 40, 23; trad. Festugière T III p. 67-68.
26. G. Genette, *Mimologiques*, Paris, éd. Seuil 1976 p. 69.

Si l'on veut bien, à présent, comparer la méthode de cette exégèse proclienne du *Timée*, avec celle qui anime les *Éléments de Théologie*, peut-être comprendra-t-on mieux la raison d'être de la première partie de l'*Elementatio* comme telle. Dans celle-ci, en effet, Proclus examine des notions très générales, telles que l'idée de cause, de mouvement, de fini et d'infini, d'auto-suffisance et de dépendance..., avant d'aborder l'étude des ordres et de leurs caractéristiques propres. Or, de même qu'il est impossible d'opérer le passage du feu à l'air, de l'air à l'eau... si l'on n'a pas analysé les qualités communes qui fonderont la ressemblance et la continuité, de même il serait impossible d'affirmer une continuité et ressemblance entre le divin et l'intellect, l'intellect et l'âme, si les analyses préalables n'avaient dénoué ces termes, en atténuant ce qui en eux est irréductiblement autre, au profit de ressemblances et dissemblances hiérarchisées.

Géométrie et ontologie paraissent dès lors dominées par une exigence de continuité fondée sur la ressemblance. Cette exigence qui n'appartient originellement à aucun des deux domaines, exigence de la raison pure pourrait-on dire en langage kantien, trouve d'abord un exemple en géométrie, grâce auquel elle structure l'ontologie. Mais cette application libère à son tour le schéme structural de ses adhérences strictement géométriques. La résonance de la géométrie avec le tout va permettre, comme en feed-back, une réinterprétation de la géométrie par l'intermédiaire des forces qui s'expriment en elle.

3.2. – La géométrie réinterprétée : le droit et le circulaire

Lorsque Proclus, dans les deux prologues de l'*In Eucl.* détermine la place des êtres mathématiques, les principes qui les constituent, et le rôle de l'imagination productrice, il ne peut entrer en conflit avec Euclide, puisque ces questions portent, non pas sur l'objet mathématique lui-même, mais sur les conditions de possibilité de tout discours et de tout être mathématique. En revanche, lorsqu'il commente les définitions, une distanciation apparaît et un ajustement baroque ou boiteux, entre le texte euclidien et l'interprétation proclienne. Il ne s'agit pas seulement d'une discordance entre des traditions, platoniciennes ou pythagoriciennes, et le style euclidien. Il ne s'agit pas non plus de dissonances résultant de la juxtaposition de strates temporelles hétérogènes. Il s'agit de la manière même de Proclus, c'est-à-dire d'une herméneutique de l'objet mathématique qui est enrichissement, mais aussi détournement, transfert du sens. Nous prendrons

pour exemple l'analyse de la droite et du cercle, c'est-à-dire les commentaires aux définitions IV, XIV et XV.

3.2.1. – *Classification des êtres géométriques.*

La définition de la ligne *droite* pouvait exiger que soit précisé ce que sont les lignes *non-droites*. Le non-droit pouvait recevoir, la dénomination de «courbe», en tant que le courbe apparaît comme le complémentaire du droit, et c'est bien la distinction que l'on trouve chez Aristote (*Met.* 986 a 2 s), et même chez Platon (*Rép.* X, 602 c) : *τὸ εὐθύ* s'oppose à *τὸ καμπύλον*. Selon cette *diairesis*, le circulaire n'est qu'un cas particulier du courbe.

La division proclienne ne répond pas au souci de complémentarité : elle ne cherche pas à classer *toutes* les lignes connues, selon l'exemple de Geminus (*In Eucl.* 111, 1-20), mais à déterminer les lignes *les plus simples*, qui peuvent tenir lieu de principes à l'égard des autres lignes – *τὰ ἁπλούστατα καὶ ἀρχοειδέστατα* (*In Eucl.* 103, 22). C'est ainsi que la ligne droite (*εὐθεῖα*) et la ligne circulaire (*περιφερῆ*) sont posées en principes capables d'engendrer, par mélange (*κατὰ μῖξιν*), toutes les autres lignes. En se plaçant sous l'autorité quelque peu sollicitée de Platon, Proclus retrouve en géométrie les analogues des principes des êtres : de même qu'à l'Un succédait la triade, *πέρας / ἄπειρον / μικτόν*, il vient ici, après le point, la ligne circulaire, la droite et leurs mixtes. En appliquant cette division aux différentes dimensions, Proclus propose trois séries :

Série de la limite :

– selon la ligne	: la ligne circulaire
– selon l'angle	: l'angle curviligne
– selon la figure	: le cercle
– selon le volume	: la sphère

Série de l'Illimité :

– le droit (*τὸ εὐθὺ*) modalisé selon ces mêmes niveaux.

Série du mixte :

par exemple : – la spirale
– l'angle du demi-cercle
– les arceaux (*ἁψῖδες*)
– les cônes et cylindres

Nous pourrions faire à cette classification certaines objections d'ordre géométrique. Par exemple : – le terme *μικτόν* n'est pas univoque : tantôt, il signifie une juxtaposition (*σύνθεσις*) comme dans l'angle semi-circulaire; tantôt une composition, une *κρᾶσις*, où le droit et le circulaire sont encore décelables (ainsi dans les cônes et cylindres); tantôt un mélange tel que les composants ne

peuvent plus être distingués, une σύγχυσις (ainsi dans la spirale)[27]. Lorsque Proclus (*in Eucl.* 104, 23-24) énonce que toute ligne est ou droite ou circulaire, ou un mixte des deux – μικτὸν ἐκ τούτων – le ἐκ demeure parfaitement ambigu.

En outre, si le mixte résulte *en chaque niveau* des termes analogues à la limite et à l'illimité, on peut, au niveau de la ligne, admettre la spirale qui n'exige, hors le mouvement du point, que la droite et sa rotation. Mais n'est-elle pas le seul exemple possible ? Comment situer en ce niveau les hyperboles, les paraboles, *qui ne sont pas constructibles ainsi*, et dès lors, où les situer ?

Le problème de la classification des mixtes est abandonné au soin des mathématiciens. En tant que sections coniques, les paraboles et hyperboles supposent en effet une «composition» plus complexe que la spirale, puisqu'il faut s'accorder le mixte qu'est le cône, et le plan qui relève de la limite. Proclus se contente d'indiquer les classifications de Geminus (*ibid.* 111, 1 sq.), et considère que cette question doit être approfondie par ceux qui sont «heureusement doués» pour la mathématique. Quant au philosophe, il lui suffit de reconnaître, avec Euclide, l'antériorité du droit et du circulaire par rapport à toutes les compositions. Seuls, la droite et le cercle font l'objet de postulats d'existence (L I, post. 1 et 3). Ce sont ces deux lignes simples dont l'opposition est à la fois la plus significative en géométrie, et symboliquement la plus riche.

3.2.2. – *Le droit et le circulaire en tant que puissances*

Ainsi, le choix du circulaire contre le courbe, se fonde sur la simplicité du cercle, l'unicité de sa forme[28] mais son opposition au droit est confortée essentiellement par l'opposition fini/infini, laquelle se transpose géométriquement en l'opposition *fermé/ouvert*[29]. Car la limite est force de clôture, l'illimité, puissance de

27. Cf. Heath, *Euclid's El.* I p. 162.

28. Cf. *Tim.* 33b; Aristote, *Phys.* VIII 8, en part. 264 b 28.

29. Pour fonder l'opposition de la droite et du cercle, Proclus avait à sa disposition au moins un théorème plus décisif que ne l'était la simple référence aux postulats, car le théorème III 16 implique l'hétérogénéité de la droite et du cercle. Il y est démontré que l'angle curviligne et l'angle «en forme de corne» – κερατοειδής – sont incommensurables avec tout angle rectiligne. Ce problème, problème de «l'angle de contingence», sera repris dès le XIII[e] siècle (cf. Heath, *op. cit.* II p. 39-42). Proclus le pose très clairement : l'angle mixte et l'angle rectiligne appartiennent-ils au même genre, peuvent-ils être dits «grandeurs», s'il est impossible qu'ils soient égaux ou que le plus petit, même multiplié, dépasse jamais le plus grand ? Il est remarquable que Proclus ait conservé tous les éléments de cette controverse sans avoir établi aucun rapport entre ce problème et la distinction principielle entre le droit et le circulaire. Pour lui, l'enjeu se réduit strictement au problème de la définition de l'angle comme grandeur, qualité ou relation. Aussi l'opposition droite/

flux [30]. Ce qui commande le choix géométrique, ce sont donc plutôt les caractères ou les «puissances» des objets. Ces caractères fournissent des points de repère sémantiques et ontologiques. Ils ont pour image des termes *extrêmes*, et ne sont aucunement des genres que l'on pourrait diviser. Cette modification de statut comporte un repère grammatical : lorsque la ligne droite et la ligne circulaire deviennent de pures puissances analogues au *πέρας* et à l'*ἄπειρον*, *ἡ περιφέρεια* devient *τό περιφερές*; *ἡ εὐθεῖα* devient *τό εὐθύ* : *καί ὡς ἐκ πέρατος καί ἄπειρου τὰ ἄλλα πάντα, οὕτως ἐκ τοῦ περιφεροῦς καί τοῦ εὐθέως πᾶν τὸ μικτὸν τῶν γραμμῶν γένος*. (*in Eucl.* 107, 16-17).

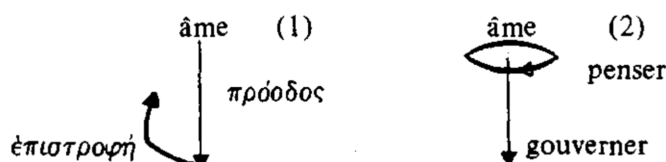
Cette modification est essentielle, Sans elle, l'analogie des principes présenterait de graves insuffisances. En effet, la limite et l'illimité n'appartiennent pas à l'ordre des êtres qu'ils engendrent, tandis que la droite, la circonférence, sont lignes tout autant que leurs produits. De plus, ce n'est pas en tant que lignes qu'elles peuvent rendre compte de toute la série des mixtes selon les trois dimensions. Il faut donc que le caractère «droit» ou «circulaire» se détache de l'image géométrique à laquelle il est d'abord lié pour retrouver la plénitude de sens que Proclus lui attribue. Ce n'est pas un hasard si, après cette neutralisation de l'image, Proclus évoque la présence du droit et du circulaire dans l'âme, dans le cosmos, et, avant eux, dans l'intellect et chez les dieux (*ibid.* 107, 20-108, 10). La ligne droite et la ligne circulaire sont devenues symboles, et sans doute Proclus nous présente-t-il, en cette mutation, un exemple du dépassement de l'élément géométrique, tel qu'il l'exigeait du dialecticien dans le second Prologue, et tel qu'il le décrit en commentant la définition de la figure (*ibid.* 136,20-139,2). Ayant ainsi révélé, par cette purification de la spatialité, le noyau de leur sens et l'étendue de leur présence, le droit et le circulaire apparaissent comme les deux formes fondamentales du mouvement. *Le droit représente cet aller-plus-loin ou plus-bas que soi*, qui s'exprime dans la génération processive ou dans l'activité de la Providence.

cercle, sans doute assurée par la tradition mathématique, vaut-elle au moins autant par sa signification symbolique, par le lien établi entre ligne-infini-ouvert et cercle-fini-fermé.

30. Notons ici combien Proclus tranche sans hésitation dans une tradition équivoque, en faisant du cercle l'expression du mouvement intelligible, du fini, et de la droite, l'expression du mouvement vers le sensible, de l'infini (121, 12-127,16). Car le cercle était aussi bien dit illimité comme n'ayant ni commencement ni milieu ni fin, et la droite se donnait toujours comme limitée, n'étant infinie qu'en puissance. Sur l'équivocité de l'*apeiron* (à la fois illimité, infranchissable, mais aussi cercle, lien infrangible) et du *peras* (limite, mais aussi passage et repère), cf. M. Détienne et J. P. Vernant, *Les Ruses de l'Intelligence, la Mètis des Grecs*, Paris, éd. Flammarion 1974, «Le Cercle et le lien», p. 261 sq., en part. p. 268-280.

Le circulaire expose le tourner-autour-d'un-centre, et le rester-auprès-de-soi dans l'activité intellectuelle. Ainsi, le droit signifie abaissement, et le circulaire, explicitation, compréhension.

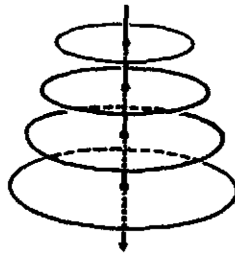
L'articulation de ces deux mouvements n'est toutefois pas claire : tantôt (108, 1-2), les deux mouvements se succèdent comme l'aller vers le multiple et le revenir à l'un ; tantôt (108, 16-109,4), les deux mouvements se dissocient, renvoyant à deux activités distinctes, ainsi pour l'âme, penser l'intelligible et gouverner les sensibles. Ce sont deux schémas différents :



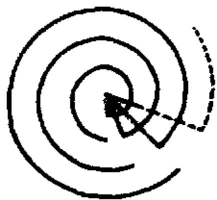
Ces deux mouvements supposent un écart. Mais « droit » signifie : écart croissant ; « circulaire « : écart maintenu (schéma 2) ou bien réduit, annulé (schéma 1). Et sans doute, le schéma 2 est-il trop simple, sans doute faudrait-il mieux penser l'articulation des deux schémas.

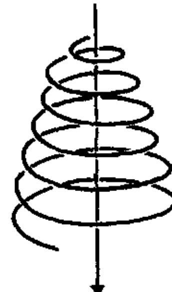
Le mouvement *κατὰ τὸ περιφερές* recèle une pluralité de significations qu'explicite ouvertement le commentaire aux Définitions XV et XVI (*In Eucl.* 148,5 - 150,12). Le progrès sur le commentaire de la définition de la ligne tient à ce que, s'agissant de *cercle*, la circonférence est *focalisée* sur le centre. Le mouvement circulaire apparaît comme la conséquence d'un attachement au centre qui ne se dément pas. Aussi le cercle signifie-t-il unification, cohésion, maintien en soi. Grâce à la convergence de l'activité vers le centre. Aussi le centre est-il objet de *désir* (*ἐφετά*, 148,14 ; *ἐρᾷ*, 148,22 ; *ποθοῦσα*, 149,8). Chaque niveau d'être tourne autour de son centre qui est la présence en lui de sa cause ; il se déploie et se concentre à la fois autour du pôle de son désir. Le thème du «circulaire» est alors modifié par l'introduction d'une dynamique grâce à laquelle *l'opposition de l'ouvert et du fermé devient celle de l'expansion et de la concentration*. Cette opposition ne peut être réduite, comme si la concentration était concentration de l'expansion ou l'expansion, expansion de la concentration. Cela est vrai *aussi*— mais seulement aussi. Car, si le droit et le circulaire sont des figures simples, lesquelles engendrent sans doute des mixtes, mais se maintiennent purement elles-mêmes sans que le droit soit du circulaire détendu, ou le circulaire, du droit recourbé, l'expansion et la concentration s'affirment *en même temps*. Et c'est pourquoi il y a une pluralité irréductible des ordres, un irréductible de la distanciation.

S'il fallait donner une image géométrique de cette co-affirmation de l'expansion et de la concentration, nous proposerions le schéma suivant en rappelant que, pour Proclus, si un cercle n'a qu'un centre dans le plan, il suffit d'élever un gnomon en ce centre pour produire un ou plusieurs pôles, à l'égard duquel les points de la circonférence sont aussi équidistants (*Ibid.* 152,15-153,9). Ce gnomon représente alors l'axe des causes; lequel, en chaque plan, a pour projection un point, le centre.



Ou bien, proposons une autre image, en insistant sur la continuité que Proclus reconnaît entre les ordres, lorsqu'il affirme la proximité entre le terme dernier d'une série, et le premier de la série suivante [31]. Pour marquer toutefois la discontinuité, usons de cet être géométrique bizarre que Proclus nomme la spirale monostrophe, spirale à un seul tour, décrite par le point se mouvant sur une droite, «lors d'une seule révolution complète de celle-ci» (*ibid.* 187, 22-24, Heath, I, 163). Le jeu expansion/concentration s'exprimerait fort symboliquement en une succession de spirales monostrophes. On pourrait pousser plus loin le jeu figuratif en considérant la première strophe comme celle des hénades et marquer la dépendance de chaque strophe à l'égard de la succession des hénades par un décalage progressif dans le départ de chaque monostrophe... Mais Proclus a déjà trop richement joué le jeu des correspondances pour que nous puissions sans sourire entrer à notre tour dans cette vis sans fin qu'est le jeu des ressemblances.





31. *El. Théol.* P. 147 : «Les degrés les plus élevés de chaque ordre divin ressemblent aux derniers degrés de l'ordre supérieur». (trad. J. T.).

3.3. – Fermeture du système

Toutefois, chez Proclus, la spirale n'a-t-elle pas une fin et les strophes un nombre fini ? Nous posons ici le problème de la fermeture du système, et nous nous trouvons en face de la dernière interférence du géométrique et de l'ontologique, là où les deux éléments sont considérés dans leur totalité.

3.3.1. – *Fermeture et enveloppement*

Les êtres géométriques forment un système *limité*, au moins en ce premier sens qu'ils ne peuvent avoir plus de trois dimensions. Mais la fermeture du système est assurée sur d'autres bases. Tout d'abord en ce que tout être géométrique, dimensions et figures, est issu du point : «quoiqu'indivisible... le point possède sur un mode caché, la puissance infinie selon laquelle il engendre toutes les dimensions». (*In Eucl.* 88, 4-5). Bien plus, le λόγος du point «unifie tous les êtres divisibles, donne cohésion et limite à leurs processions, produit toutes choses et les enveloppe de toutes parts. C'est pourquoi, si dans les images (secondes), les unes sont les limites des autres, le point est la limite de toutes» (*ibid.* 89, 17-18). Il est à la fois *puissance génératrice, puissance d'arrêt et puissance d'enveloppement* – *περιλαμβάνει πανταχόθεν* –.

Si, d'autre part, nous nous remémorons que les puissances génératrices présentes *κρυφίως* dans le point, s'explicitent dans le droit et le circulaire, lesquels sont non des genres mais des formes *extrêmes*, la production s'effectue non par une division qui pourrait aller à l'infini, mais *entre* les limites qu'ils ont, en raison de leur simplicité contraire. La multiplicité des formes mixtes répond alors à une combinatoire finie. Ainsi, le troisième caractère de la figure consiste à «développer les formes différentes, à engendrer les définitions variées des figures : elle ne cesse de se dérouler jusqu'à ce qu'elle ait atteint le dernier terme et qu'elle ait manifesté toute la diversité des formes – *μέχρις ἂν εἰς ἔσχατον προέλθῃ καὶ πᾶσαν ἐκφήνῃ τὴν ποικιλίαν τῶν εἰδῶν* – (*ibid.* 145, 1-3). Si bien que, même si le nombre des figures, des polygones en particulier, ne pouvait être énoncé, de par la possibilité de changer le nombre des côtés à l'infini – *ταῖς εἰς ἄπειρον τῶν ἀριθμῶν ἐξαλλαγαῖς* (*ibid.* 145, 16-17) – , cette possibilité n'en demeurerait pas moins fermée; elle est en effet *cernée par ses propres conditions de production.* Il ne faut donc pas confondre «puissance infinie» et «puissance de produire à l'infini», c'est-à-dire indéfiniment. La puissance du point réside dans son maintien atemporel en soi, puissance sans faille, qui n'est pas diminuée par ce qu'elle produit. Mais cette puissance enveloppe ses effets. Elle est infinie au sens

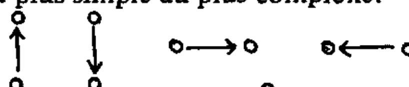
très plotinien où, limitant toutes choses, principe de toutes choses, elle n'est elle-même limitée par rien [32].

Cette conjonction, bien propre au néoplatonisme, entre la source et l'englobant, nous a déjà introduits aux principes mêmes de fermeture dans le système des êtres. Hors ce qui est gouverné par l'Un, il n'y a rien. De plus, la limitation des ordres intérieurs à cet enveloppement est affirmée d'emblée avec la constitution de la première totalité : celle des hénades. Que les hénades aient un nombre limité (*El. Théol.* P. 113) signifie qu'il a pour les êtres *un nombre fini dans les manières d'être-un.* De l'intelligible au corporel, quelle que soit la quantité précise des intermédiaires, se développe un nombre d'ordres correspondant strictement à cette matrice première. Plotin ne pensait pas autrement quand il invoquait le nombre pour faire échec au hasard, et posait la nécessité d'une esquisse – προτύπωσις – préalable à tout développement. S'il demeure pourtant quelque résidu de désordre, ce désordre est enveloppé dans l'ordre, et aussi le mal. Les privations demeurent dans l'être, la contre-nature reçoit sa place dans la nature [33]. La fermeture du système est un encerclement.

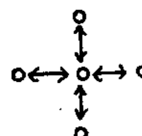
3.3.2. – *Les communications internes*

A l'intérieur, toutefois, les communications foisonnent. Non sans règles, non sans points de rebroussement ou sans termes-limites. De sorte que, même si nous délaissons l'englobement du principe, l'étalement spatial des participations se présente également comme un système fermé. Donnons-nous un espace plan, des points en réseau quadrillé et tentons de flécher toutes les relations possibles entre ces points. Un point peut avoir 1, 2, 3 ou 4 relations avec les points adjacents. Ces relations peuvent être symétriques ou non, composer *tous les schémas intermédiaires*, du plus simple au plus complexe.

le plus simple :
une relation asymétrique



le plus complexe :
quatre relations symétriques

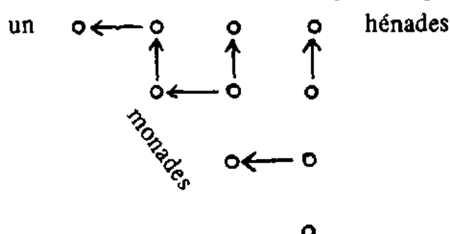


32. *Enn.* VI 6, 18 : «là-haut... le nombre pourrait être *infini* parce qu'il n'est pas mesuré; par quoi le serait-il en effet ? Ce qu'il est, il l'est tout entier; car il est... un tout qui *n'est pas embrassé par une limite*». Cf. notre analyse p. 147 sq.

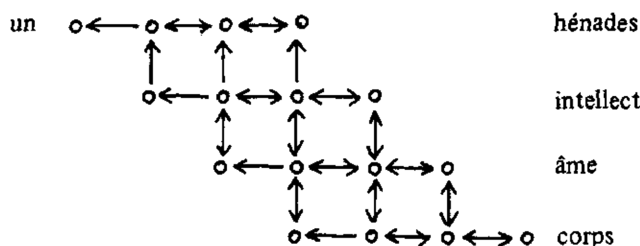
33. «Quant aux choses que nous disons *contre-nature*, παρὰ φύσιν, le cercle leur impose l'ordre, il infléchit vers la limite leur illimitation et l'organise; et cela, comme il convient, en usant des dernières traces de ses propres puissances. C'est pourquoi ce ne sont pas seulement les ères de fécondité qui reviennent en cycle selon des nombres déterminés; *les disettes également obéissent à des révolutions circulaires*... et *tous les maux eux-mêmes*... participent aux révolutions cycliques et à l'ordre, afin que rien ne soit purement mauvais et abandonné des dieux. Bien au contraire, la providence qui donne perfection aux touts *infléchit la bigarrure infinie des maux vers la limite et l'ordre qui leur convient*» (*In Eucl.* 149, 26-150, 12); cf. notre conclusion p. 314-316.

Nous ne tiendrons pas compte de la différence des relations dont la signification ontologique varie avec la direction (en haut, en bas, à droite, à gauche) ; mais nous schématiserons les diverses formes de relations procliennes, en indiquant celles qui, relevant pourtant de notre combinatoire, sont exclues du schéma.

Il est en effet des termes dits «imparticipés» [34], tels que les monades de chaque ordre et, éminemment, l'Un, monade des monades. Etre imparticipé signifie être la raison d'être d'une série, mais être ἄσχητος, *sans relation avec cette série*, laquelle, pour sa part, *tend au contraire vers son principe*. Donc, tous les «êtres» transcendant et gouvernant une totalité, ne l'engendrent pas en s'inclinant vers elle, mais par surabondance ou par leur être-même (P.27) ; ils sont ἄσχητοι. Ainsi les hénades (qui participent horizontalement de l'Un) sont par leur caractère divin et leur rôle principiel, sans relation avec les chaînes qu'elles gouvernent. Nous pouvons dès lors commencer à tracer, à partir des propositions 23, 27, 98, 122, des *Éléments de Théologie*, le diagramme des relations, en marquant d'abord les relations asymétriques :



Si nous ajoutons les relations réciproques entre tous les termes d'une même chaîne ou ordre (P.21), les voies de participation entre ordres différents (P.108 et 110), le schéma devient (en simplifiant le nombre des ordres) :



34. L'imparticipé – ἀμέθεκτον – est un terme technique chez Proclus ; cf. *El. Théol.* P. 23. Pour A.J. Festugière, «le vrai sens de est «séparé, transcendant», ou encore «antérieur»... ou encore «non relié avec» (*In Tim.*, trad. T II p. 51 n. 1). Dodds expose très clairement comment ce terme est posé par Proclus afin que soit conservé le caractère séparé de l'idée platonicienne, et comment cette séparation ne peut être strictement maintenue par Proclus : ce théorème de la transcendance (P. 23) «est en même temps le théorème de l'immanence» (*El. Th.* p. 210).

Que nous enseigne ce tableau ? Tout d'abord que si ces relations de participation sont des relations de ressemblance (P. 28, 29), la ressemblance est compatible avec une relation asymétrique qui maintient la distance entre la cause et ce qu'elle engendre. S'il y a donc communication, il n'y a pas échange. Or, *toute relation asymétrique, relation de dépendance, est corrélatrice ou identique au désir*, c'est-à-dire, liée à un manque. Ce qui signifie une impossible identification, une *impossible résorption* et interdit d'assimiler conversion et retour.

Il serait trop facile et tentant de penser la procession comme un aller, un écart à partir de l'origine, et la conversion comme un retour. Ce *cercle utopique est doublement brisé* : d'abord en ce que la procession n'est pas un aller. En ses points cruciaux, de l'Un aux hénades, de chaque monade à sa série, il n'y a pas mouvement continu, pas de flèche en notre schéma : si le principe engendre, c'est *en restant en soi*. Enfin, le retour est impossible. La transcendance de chaque principe l'interdit : «il est tellement plus simple par sa puissance, qu'il ne peut être compris par aucun de ses subordonnés. Quel que soit en effet leur effort pour s'élever jusqu'à lui, cet infini garde toujours quelque chose qui les transcende. Même si tous le pénétraient, il conserverait quelque chose de secret et d'insaisissable pour ses dérivés. Et même s'ils parvenaient à déployer ses puissances internes, il contiendrait néanmoins, à cause de son unité, un au-delà et une densité qui échapperaient à ce déploiement» (*El. Théol.* P. 93, Trad. Trouillard).

Il y a donc, dans l'abaissement, une distanciation inaliénable, et dans l'alourdissement une impuissance à se rassembler [35]. C'est précisément pourquoi géométrie et système des êtres sont l'un à l'autre et modèle et reflet.

*

Combinatoire et sémantique constituent deux appuis fondamentaux pour la construction du système, la combinatoire étant à la fois plus générale (puisqu'elle s'applique aussi aux notions géométriques) et moins expressive, puisqu'elle ne peut mimer le mouvement du tout. Elle produit les êtres que le modèle géométrique permet d'intégrer dans un processus génératif.

35. *Ibid.* P 130. Cette proposition, paradoxale selon Dodds, met bien en lumière la fausse proximité des êtres inférieurs : ceux-ci sont moins distants de leurs causes prochaines en ce que la transcendance s'atténue avec l'éloignement du Principe. Mais ils sont davantage impuissants et à se rassembler eux-mêmes et à s'unir à leurs causes. Si bien que, *moins séparés* de leurs causes (que l'intelligible de son principe, par exemple), ils en sont pourtant, *par leur faiblesse, plus distanciés.*

Toutefois, dans la combinatoire, le jeu strictement formel est faussé. De même, la géométrie ne reste pas strictement elle-même : *prise pour modèle, elle ne demeure modèle que pour autant qu'elle devient reflet*. Interférences, glissements, polysémie. Que valent donc ces approches, quel est leur valeur de déchiffrement à l'égard d'un langage, d'une pensée qu'on ne peut circonscrire puisqu'elle joue à déjouer ses propres règles ?

Au moment, en effet, où nous saisissons une méthode, un modèle, ce modèle, cette méthode, dans l'application même qui en est faite, s'indéterminent et se défont; les termes, les relations glissent, et la *différence modèle/application devient insaisissable*. En géométrie, nous avons décrit ce phénomène comme interférence du géométrique et de l'ontologique encore que le terme «interférences» soit trop précis en ce qu'il suppose deux domaines préalablement séparés – ce qui vaut, avec prudence, pour la géométrie, non pour l'ontologie. Quant à la combinatoire, il est aisé de reconnaître qu'elle est complétée (par les hénades et monades) selon des exigences étrangères à ses règles. Mais son jeu formel lui-même, au moment où il semble le plus strict, implique un relâchement de la maîtrise, car les termes en jeu *ne demeurent pas identiques à eux-mêmes*. Nous l'avions noté, dans la combinatoire des présences et des manques : si un même *terme* est présent à tous les niveaux, il garde une *constance terminologique à laquelle ne correspond pas de constance sémantique*. Comme la combinatoire s'effectue essentiellement dans une dimension verticale, en quoi la mobilité de l'âme est-elle semblable à la mobilité du corps, en quoi l'immobilité de l'intelligible renvoie-t-elle à l'immobilité de l'inanimé ?

Proclus suppose que l'unité de ces variations relève du schème *ἀφ'ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν*. Il pose qu'un terme existe *κυρίως*, au sens propre et premier, au point le plus haut de la hiérarchie ontologique. Mais ce sens *πρώτως*, ou *κυρίως*, est le plus obscur : il a une *valeur ontologique, et non une valeur sémantique*. La combinatoire s'effectue donc à partir d'un sens premier, toujours supposé, jamais saisi.

Ainsi, formellement, nous saisissons la suite :
ἀκίνητον / αὐτοκίνητον / ἑτεροκίνητον. Mais le terme *κινητόν*, pivot des variations, ne présente jamais un sens constant. Ce que nous comprenons clairement, ce sont seulement les distinctions *ἀ-/ αὐτο -/ ἑτερο-*. Mais comme ces préfixes modifient le prétendu noyau sémique, un phénomène d'agglutination se produit, tel que les repères hiérarchiques ne donnent aucune maîtrise sur aucun élément séparé. Il faut saisir le mouvement comme étant susceptible d'être affecté tour à tour par *ἀ-/ αὐτο-/ ἑτερο-/*, sans que la

pensée, *notre pensée effective* puisse se reposer en aucun de ses sens. De même que nous glissons de la géométrie à l'ontologie, de la *ligne droite* à la puissance du *droit*, de même nous glissons entre l'immobile, le mû-par-soi, le mû-par-un-autre : le mû-par-un-autre, plus clair à l'expérience, sémantiquement plus riche, s'affirme comme sens dérivé, ontologiquement pauvre. Oscillation perpétuelle entre ce que peut le langage, et ce que veut l'ontologie. Chiasme indéfini entre l'affirmé et le pensé. Le sens est condamné à muer sans cesse le long des voies métaphysiques tracées par les exigences de la hiérarchie.

Aussi n'y a-t-il pas *des* jeux de langage, parce qu'aucun jeu ne se maintient dans un lieu. Chaque jeu tend à être à la fois tous les autres. *La prolixité est réponse et parade contre la partialité de chaque langage, mais elle est aussi l'expression de l'impossible localisation du sens.* L'analogie devient la justification ontologique de cette réverbération sémantique que toute démarche scientifique cherche à neutraliser.

Que chaque sème ne soit point originairement unitaire, la poésie le sait depuis toujours, et la lexicologie y trouve sa raison d'être. Mais la thèse proclienne prétend à la fois jouer de cette polysémie, et la réengendrer à partir du simple. C'est alors que la philosophie, rêvant d'elle-même, ne se distingue plus du phantasme qu'elle a projeté.

4. – DE LA MULTIPLICITÉ DES CODES

Nous avons usé de données arithmétiques, géométriques, logiques et sémantiques comme d'autant de codes permettant de décrypter et de préciser le système proclien. Il reste que ces codes ne permettent pas de *tout* lire, et que, s'ils agissent sur le système à la façon de cribles ou de filtres, un résidu demeure. Et cela, pour une double raison : le crible est à la fois trop serré, trop rigoureux pour le matériau ontologique ; il est aussi trop restreint, impuissant à interpréter toutes les données. Il révèle donc les limites de la systématique proclienne, en tant qu'elle relève d'une lecture codée, mais il fait tout autant apparaître la limite de tous les codes.

4.1. – Le système proclien en tant que topologie

Tous les modèles épistémologiques sont utilisés par Proclus, et valables pour le décodage du système, en tant qu'ils permettent de produire un ordre *selon l'avant et l'après*. Le système se donne comme une topologie où l'arithmétique apporte l'idée de série, la géométrie, celle de dimension, et la combinatoire, un mode de construction des intermédiaires.

Le principe proclien le plus important ici, et le plus neuf, consiste dans l'affirmation qu'*il existe une forme de développement indépendante-de, ou identique à elle-même dans les différents niveaux où elle se réalise*. Ainsi, la loi de développement, en se posant selon une exigence propre, atténue la prégnance des considérations hiérarchiques, et rompt le parallélisme, inspiré de Platon, entre les niveaux d'êtres et les modes de pensées [36]. Ce n'est pas une autre pensée qui saisira l'organisation du sensible, une autre celle de l'âme, une autre celle de l'intelligible : *une même structure d'ordre s'expose en chacun de ces niveaux*. La modernité de Proclus réside bien ici, en cet effort pour penser des structures, et leur jeu réciproque, indépendamment des objets où elles s'appliquent. A l'intérieur du système, le modèle de la diversité ontologique est représenté par la série des hénades, mais le modèle épistémologique, modèle de ce «modèle», est de toute évidence, la série arithmétique.

Quant à *l'organisation de ces ordres en structure d'ordre*, elle est rendue possible par l'intégration des différentes modalités d'être dans une série de dimensions ontologiques, inspirées par la géométrie. Chaque niveau peut alors être considéré comme la projection du niveau inférieur ou supérieur, dans un espace possédant une dimension de plus ou de moins.

En conjuguant la structure d'ordre de chaque ordre, et la structure d'ordre de l'ensemble des ordres, on parvient à un système constitué *comme un réseau*, où apparaissent de nouvelles structures ainsi les chaînes verticales constituées d'éléments de niveaux différents, mais de place analogue – ὁμοταγεῖς – à l'intérieur de la série. Proclus met ainsi en place un système où tous les termes peuvent être reliés par voie de ressemblance, un système où l'analogie dépasse son strict sens de proportion pour signifier qu'aucun

36. Sans doute, Proclus respecte-t-il la tradition platonicienne : il ne manque pas de reconnaître la diversité des modes de pensée (P 123) et des modes d'exposition de la vérité (cf. supra n. 2); toutefois, son style analytique parfaitement homogène suppose l'homogénéité des structures des touts.

élément n'est isolé ou isolable, que tout est vivant, car « la véritable analogie est la vie même » (*in Tim.* II 24, 16).

4.2. – Les insuffisances de la topologie proclienne : l'*intégration des principes*

Toutefois, Proclus ne possède pas de métalangage ou de caractéristique, pour dire ces structures, horizontales ou verticales. Si bien que *le modèle du développement de toutes les séries est aussi la première série* (les hénades), de même que le principe de chaque série (la monade) en est *aussi* le premier terme [37]. Sans doute Proclus accorde aux hénades et monades un statut particulier : elles sont imparticipables. Mais ce caractère, qui devient une simple *différence,* ne les arrache pas au système des êtres : l'imparticipable est aussi participant (les hénades, de l'Un, les monades, de leurs causes). Ces quasi-êtres sont liés au système, dès lors qu'ils sont pensés selon quelque lien, fût-il de différence.

Or, ces liens du système demeurent plus gravement imprécis que dans leurs modèles. L'arithmétique a pu se constituer comme science sans que soient élucidés le rôle exact de l'unité et la nature du nombre. C'est que les rapports entre nombres étaient pour la plupart indépendants de ces questions de genèse et qu'un rapport numérique ne supporte pas l'imprécision. Lorsque le mathématicien compte, il pose que la différence de 2 à 1 est égale à la différence entre 4 et 3, « un » fût-il principe pour la spéculation mathématique.

En revanche, lorsque Proclus utilise le même mot, causalité, ou participation, pour marquer le lien qui unit aussi bien le principe et sa série, que les termes de la série entre eux, il y a là une ambiguïté plus grave. Car les termes qu'il propose ne sont que ce qu'ils sont dits ; il n'y a pas, dirions-nous, de référent existant quasi par soi, de la même manière que les nombres. *L'inconsistance des liens atteint donc les termes eux-mêmes,* dont le rôle est à la fois affirmé et nié. *Comme si Proclus essayait de penser une structure pure, et* par défaut d'outil conceptuel ou expressif, *la transformait aussitôt en une application particulière de cette structure.* Avec amendement sans doute, elle est la meilleure, la plus divine, la première. Mais la différence de niveau épistémologique est perdue. Ainsi, les hénades transcendent tous les ordres, mais elles constituent néanmoins le premier d'entre eux. Transcendance selon la verticale, intégration selon l'horizontale. Les monades, à l'inverse, affirment une transcendance horizontale, par rapport à leur série, mais elles sont intégrées selon le vertical.

37. Cf. *El. Théol.* P. 166 : « L'intellect imparticipable *domine* toute la pluralité des intellects, car il a la *toute première* existence ».

La faiblesse fondamentale de la topologie proclienne réside, à notre sens, dans *la faiblesse du critère d'ordre*, lequel se résume ainsi : deux termes sont contigus lorsqu'ils ne diffèrent que sur un point. Cette différence peut être :

– une différence de dignité dans un même ordre ;

– une différence de structure, d'un ordre à l'autre ;

– ou bien une différence de type, de niveau épistémologique : être principe ou élément de la série. Un exemple non proclien rendrait l'inconsistance évidente : soit l'idée de polygone ; et comme premier terme de la série, le triangle équilatéral ; puis l'idée de polyèdre, et la pyramide régulière en tête de série. Selon le principe topologique, on peut établir une continuité entre *l'idée de polyèdre* (la monade-polyèdre) et le *triangle* équilatéral, car si le polyèdre a une dimension de plus, il est, comme monade, divin, ce qu'est aussi le triangle équilatéral en raison de sa perfection. Ils ne diffèrent donc que sur un point. On dira aussi bien qu'il y a ressemblance entre le triangle équilatéral et le carré, puisque tous les deux sont parfaits, avec une différence de complexité.

L'inconsistance des principes de contiguïté par ressemblance engendre une sorte de *négoce des différences*, un trafic de compensations. Que l'on relise la proposition 181, sa méthode est exemplaire. Il s'agit de découvrir le premier terme de la série des intellects participés : « Si l'intellect au sens pur (πρώτως) est divin et imparticipé, l'intellect qui lui est contigu (συγγενές) n'est assurément pas celui qui s'en distingue sous deux aspects à la fois, et parce qu'il n'est pas divin, et parce qu'il n'est pas imparticipé. Car *des êtres qui sont dissemblables sous deux aspects ne peuvent se toucher* (ἀσύναπτα). Il est donc évident que *le moyen terme* (τὸ μέσον) est d'un côté semblable à l'intellect au sens pur, de l'autre, dissemblable ; ou bien donc, il est imparticipé et non divin, ou bien participé et divin. Mais, tout imparticipé est divin... Il y aura donc un intellect à la fois divin et participé ».

Une combinatoire de ce genre, dans son mécanisme si naturellement articulé, méconnaît toute différence d'ordre entre les prédicats. « Imparticipé » n'est pas un prédicat du même ordre que « divin ». Ce n'est pas une simple différence de degré car « imparticipé » signifie la rupture de la communauté de rang qui est une condition préalable à l'adjonction d'une différence. Proclus le sait, il corrige, reconnaît que, même lorsque des termes sont contigus, la distance qui les sépare n'est pas toujours la même [38].

38. *Théol. Plat.* II 5 éd. S.W. p. 39, 9-17. : « Le Bien transcende tous les êtres bien davantage que l'intellect ne transcende ce qui vient après lui... ». Ce passage s'inscrit dans

Mais ce ne sont que des amendements qui laissent, finalement, la victoire au flou de la ressemblance et condamnent Proclus à l'impuissance en face de la théurgie. Et pourtant, Proclus avait eu le «sentiment» de la différence d'ordre entre structure libre et structure liée [39]. C'était là une manière originale de reprendre la différence platonicienne entre l'Idée et ses manifestations sensibles. Mathématiques et logique ont manifesté ultérieurement la fécondité de cette distinction. Mais le principe des ressemblances a conduit Proclus à faire de toute structure libre la première des structures liées.

4.3. – Les interférences des codes

Le principe de ressemblance efface la discontinuité entre principe et dérivés. De même, *le principe d'isomorphisme efface la distinction entre le code et le décodé*, entre le code et le message. Car le code est aussi un message, et le message un code. Ce qui signifie, en langage proclien, que tout ordre peut être modèle pour tous les ordres, à partir du moment où l'on sait quelle est sa place dans l'ordre des ordres. Qu'il n'y ait pas de métalangage, signifie que l'on ne peut dépasser le système pour en exposer l'exiomatique, que l'on reste *dans le système*, que tout langage demeure le langage d'un certain niveau, même s'il semble avoir puissance pour interpréter la totalité [40].

Nous voulons, par là, rendre compte de deux données que la puissance de décodage de l'arithmétique et de la géométrie pourrait faire oublier :

– Les sciences mathématiques représentent elles aussi un niveau ontologique, même si l'*Elementatio* ne les intègre pas ;

– les codes arithmétiques et géométriques agissent l'un sur l'autre, se prenant tour à tour comme matière à déchiffrer, et l'ontologie, par eux décodée, devient aussi bien principe herméneutique pour ces deux sciences.

une critique de l'analogie comprise comme *identité* de rapports, et du rapport comme relation *symétrique*.

39. Nous adoptons ici librement la différence logique entre «variable liée» et «variable libre», c'est-à-dire quantifiée et non-quantifiée (cf. J. B. Grize, *Logique Moderne* I p. 45). Chez Proclus, une structure est liée quand elle devient *une certaine* structure, quand, par exemple, ἡ ψυχή devient ψυχή τις.

40. Cette absence de métalangage n'est pas considérée par nous comme un défaut. Que l'on songe aux critiques modernes issues de Wittgenstein à l'égard de la pseudo-indépendance des métalangues. Mais on ne peut que noter une discordance entre cette réversibilité modèle/application et l'exigence proclienne d'un terme premier ἄσχετος, au-delà de, non touché par ce qui vient après lui. Chaque totalité est comme figurée mythiquement par un terme royal.

Aucun mode d'expression ne possède donc un avantage intangible. Il convient de reprendre l'axiome : *πάντα ἐν πᾶσι καὶ ἐν ἑκάστῳ οἰκείως*, afin que les interférences des codes en apparaissent comme une conséquence directe. En effet, l'âme produit les connaissances mathématiques en s'appuyant sur les notions qui résident en elle, en raison de sa parenté avec l'intelligible. Or, «toute âme possède toutes les formes que l'intellect possède primordialement» (*El. Théol.* P. 194). Il n'est donc pas d'activité intellectuelle qui n'exprime, sur un mode plus ou moins clair, la totalité de l'intelligible et de ce qui le précède. *La puissance herméneutique des mathématiques ne provient donc ni de leur méthode, ni de leurs objets*, mais plutôt de ce que, en elles, l'âme s'exprimant en un niveau qui lui est approprié, peut développer toutes ses puissances, produire en images la quasi totalité de la richesse intelligible. La richesse du monde mathématique et son pouvoir de résonance avec le tout n'avait jamais, dans la tradition platonicienne, été exaltés à ce point.

Le revers de cette gloire est toutefois bien clair : *les êtres mathématiques disent*, pour Proclus, *toujours plus qu'eux-mêmes.* Il est donc possible, et même nécessaire, de les réinterpréter, de mettre au jour tout ce que masque leur manière propre d'être. Ainsi, *Proclus ne laisse jamais à un niveau épistémologique sa sémantique propre.* Corrigeant la partialité du langage, il en émousse la rigueur. Il ne laisse par le cercle être cercle, et la droite, droite. Il ne laisse pas le tout se dire simplement sur un mode particulier. Il *veut* faire paraître ce tout, et, pour ce faire, il surdétermine chaque figure, chaque rapport. Il produit par là une *diffraction du sens*, et un démembrement de la totalité partielle en voulant l'égaler à l'ensemble des totalités. Il fait ainsi éclater le monde mathématique. L'*Elementatio Theologica* est une création issue de ce démembrement.

Toutes les assonances mathématiques du traité trouvent alors leur place, et le nécessaire va-et-vient entre l'*In Eucl.* et l'*Elementatio* : nous trouvons ici un effort pour reconstituer ce qui était dissocié là-bas. Et l'on pourrait croire, au premier abord, que Proclus a trouvé *le* langage permettant de tout intégrer, de tout situer, une mathématique universelle... Comme s'il était parvenu à échapper à cette partialité du langage mathématique qu'il corrigeait par des jeux d'évocations. Nous avons vu qu'il n'en est rien : la rigueur est souvent partielle, ou bien elle ne lie que des indices secondaires et l'hétérogénéité sémantique éclate en chaque proposition. L'appel, enfin, aux ressemblances, signifie en creux l'impos-

sibilité d'instaurer des rapports univoques rigoureux. L'entreprise, il est vrai, était un défi.

4.4. – Entre les codes

Proclus ne propose pas seulement, dans l'*Elementatio*, d'instaurer une topologie du proche et du lointain, de transposer des indices quantitatifs en hiérarchies divines ou de constituer des séries par ressemblances. Dès la proposition 3, il parle de présence – *παρουσία* –, et bientôt de puissance productrice, de fécondité, de désir (P. 7), enfin et aussi de don (P. 12). Aucun de ces termes n'est intégrable dans une logique géométrique, ni n'en peut être issu. Chacun d'eux représente, à l'égard de cette logique, un paradoxe. Chacun témoigne ainsi de l'appauvrissement que la distanciation mathématique fait subir à l'expérience de l'être, du vivre et du penser : la *παρουσία* refuse la localisation spatiale; la fécondité nie le rester en ses propres limites et affirme l'existence comme surabondance; le désir, à l'inverse, est mouvement de repli vers la source dont on s'était écarté. Le don, enfin, s'accomplit sans qu'à celui qui donne, rien ne soit ôté. Ces paradoxes, déjà, se trouvaient chez Plotin. Et l'on pourrait croire que la géométrisation les a, chez Proclus, pétrifiés. Mais ce serait, sans doute, accorder trop de valeur à un seul code, à un seul langage : le philosophe parle, et passe, *entre* les langages. Il découvre plutôt que vivre, parler, et même prier, se meuvent sur des chemins aux repères analogues, même s'ils portent d'autres noms. Et l'analogie, terme sobre, peut être vécue comme parenté.

CONCLUSION

1. – *Les forces vives reconnues par le discours.* 2. – *Plotin et l'intensité.*
3. – *Le pari proclien.*

« L'image qui est sur le tableau ou dans l'eau ne représente pas les deux choses qui sont dans le modèle, mais celle des deux qui a été façonnée par l'autre ».

(*Enn.* VI.2.22)

*

Le texte est image, se veut image. Il s'efforce de rendre justice à la totalité à l'intérieur de laquelle il surgit. N'en donne-t-il qu'un reflet mort, incapable de restituer la puissance génératrice du tout, n'en livre-t-il que les manifestations, figées en leur agencement complexe ? Cette mise en garde de Plotin peut avoir force de critique à l'encontre des écrits de Proclus ou bien plutôt, en première instance, à l'encontre de la lecture que nous en avons proposée : la recherche des correspondances entre mathématiques et systèmes des êtres comportait une mise en relief des éléments architectoniques au détriment, peut-être, des forces productrices du tout et de l'enracinement du discours dans l'être.

Cet enracinement ne peut être, chez Plotin, méconnu, car la parole incesamment se reprend, se ressource, et la connaissance ne feint jamais l'autonomie ou la suffisance : la vision devient admiration, insertion dans une vie plus originaire que celle du discours.

Le texte proclien demeure, pour sa part, ambigu : ou bien, il garde la distance redoublée du commentaire, ou bien il se pose en théorèmes qui devraient tenir d'eux-mêmes le droit de s'affirmer comme vrais. Les forces de mouvement et de vie sont-elles, pour autant, niées ? Il ne le semble pas. Toutefois, la continuité des thèmes ne suffit pas pour assurer une filiation de Plotin à Proclus. C'est dans le langage philosophique lui-même en tant qu'il est le premier témoin de la vie intelligible manifestée, que nous retrouverons l'impact de ces forces, et donc un certain rapport de la vie et de la connaissance, qui doit être compris comme vie de la connaissance même.

1. – LES FORCES VIVES RECONNUES PAR LE DISCOURS

Les forces de vie s'affirment, chez Plotin, comme puissance d'engendrement, de don et de présence. Ainsi, la distance qui sépare le principe de la matière est un espace de dons, délimité par deux extrêmes : l'extrême de la surabondance – le Principe ne reçoit rien et donne par excès de puissance [1] – et l'extrême de la pauvreté – la matière, assimilée à la Πενία du *Banquet*, solliciteuse impénitente, demeure dans sa stérilité, incapable de posséder aussi bien que de donner [2]. Entre ces deux extrêmes, «c'est comme une immense vie qui s'épanche» [3], et chaque vie à la fois donne et reçoit. Elle reçoit d'abord, du Principe, la puissance de s'engendrer elle-même comme *une* vie, d'engendrer sa propre différence et la limite qui le constitue en οὐσία. La richesse qu'elle se donne la rend à son tour assez puissante pour qu'elle-même rayonne, suscite un environnement fécond où d'autres êtres puisent la force d'exister. Jusqu'à ce que, dans l'affaiblissement progressif de la puissance, les derniers êtres, inertes, ne soient plus que capacité de recevoir et impuissance à donner.

Le don apparaît donc comme effet de puissance, et donation de puissance. Incompatible avec tout calcul et tout échange, il suscite une relation asymétrique où celui-ci qui reçoit ne peut se délier du donateur, car le don est d'abord don d'exister. Ainsi se trouvent liés, chez Plotin, les thèmes du don, de l'engendrement, de la nourriture et de la présence qui rappellent l'influence du *Banquet* et du *Phèdre* surtout : être puissant, ce n'est pas donner quelque chose, c'est envelopper de sa présence et, par cette présence, nourrir et rendre fécond. La nourriture est l'image d'un engendrement continué, et tout principe maintient par sa présence l'élément nutritif à l'intérieur duquel la vie peut surgir, se développer, se maintenir.

Toutefois, le lien qui unit les idées de don, de présence maintenue et d'engendrement, indique qu'«engendrement» signifie aussi «abaissement». Il ne suffit pas de dire que le Principe donne une puissance-à-être plus qu'une manière d'être, et sans doute, en ce sens, n'est-il pas nécessaire «que celui qui donne possède ce qu'il donne» [4]. Il faut ajouter que ce qui donne est toujours *supérieur* à ce qui est donné : «celui qui a donné la vie a plus de beauté et

1. *Enn.*, VI 3 (44) 3, 33-34.
2. *Ibid.*, III 6 (26) 14.
3. *Ibid.*, V 2 (11) 2.
4. *Ibid.*, VI 7 (38) 17, 2-5.

plus de prix que la vie elle-même »[5]. La vision de gloire du Principe implique une *logique de la dégradation ou de la décadence.*

Il était difficile de reconnaître la gloire enveloppante sans dépriser les existences singulières, d'exalter l'une sans abaisser les autres. Toute hiérarchie projette son propre phantasme de distanciation inéluctable. L'asymétrie des rapports tend à rompre toute communication et toute vie. Or, l'asymétrie est bien essentielle à l'engendrement de l'inférieur, au don qui ne peut être rendu, à la présence qui ne peut être enveloppée. Plotin a été sensible à cette ambivalence de la puissance : quand la dépendance devient distance, la grandeur du Bien rend chaque être mauvais. Ainsi, au début du traité *Sur les Nombres* : « tout éloignement de l'Un n'est-il pas un mal ? ». Par le même mouvement, la puissance s'affirme et menace, et c'est bien pourquoi les théologies chaldéennes, et, plus tard, les Gnostiques, lisaient dans le cours des astres la présence écrasante du destin ou du mal.

Platon avait déjà recouvert cette interprétation en identifiant régularité et beauté, mesure et divinité[6]. La réponse de Plotin est double : d'une part, en strict platonicien, il reconnaît dans la mesure et la beauté le caractère bénéfique de la puissance. Son appel à voir le monde désarme la prétention humaine : la puissance n'est pas écrasante si elle est beauté. D'autre part, il dénonce l'imagerie de la distance : que signifie près/loin ? Dieu n'est pas lointain. La distance est un phantasme issu du détournement du regard[7]. Si le regard, qui est désir, est déjà un mouvement d'identification, la vie, par lui, se réaffirme en détruisant l'illusion spatiale de l'écart.

Qu'en est-il chez Proclus, de cette ambivalence de la puissance lorsque son affirmation n'est plus – ainsi, dans les *Eléments de Théologie* – équilibrée par l'affirmation égale de la beauté, lorsque son développement paraît régi par la nécessité, lorsque les distances semblent irréductibles et sont multipliées ? Les rapports de vie ne deviennent-ils pas stricts rapports de force, si la distance l'emporte sur la communication ?

Il apparaît au moins que les thèmes plotiniens sont conservés. Ainsi des mots-clefs demeurent. Par exemple, dans les propositions 7 et 23 des *Eléments de Théologie* : la production s'exprime en termes d'engendrement : ou bien un être est producteur (*παρακτικόν*)

5. *Enn.*, VI 7 (38), 17, 11-12.

6. Cf. J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris 1939, p. 113.

7. *Enn.*, VI 5 (32) 7 : « tous ensemble, nous sommes les êtres ; donc à nous tous, nous ne faisons qu'un. Mais nous ignorons cette unité parce que nous regardons hors de l'être dont nous dépendons ».

d'un autre, ou bien il est impuissant, stérile (ἄγονος) (P. 7). S'il est stérile et demeure en lui-même, il restera *sans gloire* (οὐδὲν ἂν ἔχοι τίμιον) (P. 23). Toute monade doit donc *engendrer* et donner quelque chose d'elle-même. Quant à elle, elle restera *présente* (πᾶσι ὡσαύτως παρόν) à tous ses dons et les *illuminera* de sa présence. Ainsi la puissance et la causalité sont pensées en termes de fécondité, et la participation en termes de don. Proclus parle aussi de présence (P. 30) et de l'impossibilité pour un effet de se séparer de sa cause.

Mais qui est présent ? à quoi ? Le discours des *Éléments de Théologie* n'est pas une parole : il ne vient de nulle part, n'exige ni interlocuteur, ni monde. C'est un langage purement différentiel, dont les harmoniques affectives, biologiques, sexuelles semblent absentes : la puissance s'oppose à la stérilité comme un nombre déterminé d'effets à un effet nul (P. 25). La présence s'analyse en termes de ressemblances et de différences (P. 30). La perfection se pense dans son opposition au manque. Mais, qui souffre d'un manque ? qui admire la perfection ? Bref, la puissance signifie la nécessité d'une hiérarchie dont les lois sont si strictes que toute pensée la mettant en question est réduite à la contradiction.

Il ne suffit pas de dire que ce sont là deux différences de style ou que Proclus rationalise les «intuitions» plotiniennes. A moins de se demander en même temps : par cette «rationalisation», en ce nouveau pari sur le langage, quel langage est définitivement perdu, mais aussi quel autre langage, quel autre rapport du langage à l'être nous est, par le même mouvement, donné ?

2. – PLOTIN ET L'INTENSITÉ

2.1. – Connaissance et langage

La parole de Plotin, par son refus de la rhétorique, son rythme brisé, sa promptitude à déceler les pièges du langage, peut paraître si proche qu'il nous semble nécessaire de lui restituer aussi sa distance et son étrangeté. Et dans ce but, de rappeler une des croyances de Plotin, pour nous définitivement perdue, en la divinité des astres et leur intelligence. Cette croyance, en effet, n'est pas dépourvue de lien avec la conception plotinienne du langage, en ce qu'elle témoigne d'une dissociation possible entre langage et connaissance, et cela, sur le fond d'une connivence originaire entre l'âme et l'être. Que cette connivence ne s'exprime pas d'une

manière privilégiée par le langage, c'est bien ce que rappelle la croyance en l'intelligence des astres.

«Quoi ! Il n'aurait même pas l'intelligence (φρόνησις) cet astre (le soleil) si supérieur à nous qui venons de naître et sommes empêchés par tant d'illusions d'aller jusqu'à la vérité» [8]. Ces illusions, ce sont les effets de notre corps défectueux, d'abord. En cette reprise d'un thème de *Phédon*, Plotin réaffirme que la connaissance est une fonction de l'âme, indépendante de toute insertion dans un corps. Or, si ce corps peut être astral, démonique et non pas seulement humain, l'âme exerce sa fonction de connaissance en chacune de ces incorporations. Celles-ci peuvent bien modaliser la manière dont s'exerce, en acte, la connaissance. Elles peuvent l'entraver, et certainement l'entravent. *Elles n'ont jamais le pouvoir de la rendre possible.* Ce sont comme des filtres qui la transforment en une expression plus ou moins claire et consciente d'elle-même.

Tout cela est bien connu, mais peut-être convient-il d'insister sur la coupure qui est ainsi marquée entre la connaissance et le langage. Sans doute le langage est-il nécessaire au cheminement de la pensée humaine, et la recherche philosophique constitue-t-elle le moyen humain de réparer par le langage, les dommages ou perversions que le corps fait subir à la puissance de connaître. Mais la connaissance est une manière d'être avant de se manifester comme parole [9]. Peut-être est-il plus fréquent de penser la liberté de l'âme à l'égard du corps comme liberté à l'égard de la mort. Mais, chez Plotin, la liberté à l'égard du langage en est une conséquence pour nous beaucoup plus importante. Car il y a, dans cette distance prise, une invitation à considérer le langage dans son statut ambigu de moyen et d'obstacle, ce qui signifie plus strictement, une prise de conscience de la *corporéité du langage*. Car, au jeu de l'âme et du corps, correspond le jeu du logos dans l'âme et du langage proféré – λόγος ἐν ψυχῇ, λόγος ἐν φωνῇ [10]. Or, il serait naïf d'acquiescer sans plus au rapport d'imitation – μίμημα – par lequel Plotin relie ces deux manières d'être du logos. Comme si l'on pouvait juxtaposer l'intérieur et l'extérieur, comparer ce qui est supposé, et ce qui est manifesté. C'est à partir du discours de Plotin que nous pouvons comprendre le sens de l'imitation : il n'existe pas de chemin inverse.

8. *Enn.*, II 9 (33) 5, 6-8.

9. Cf. IV 3 (27) 18 : «quant au langage, on ne doit pas davantage estimer que les âmes s'en servent, tant qu'elles sont dans le monde intelligible ou tant qu'elles ont leur corps dans le ciel». De même, III 8 (30) 6 : si l'âme emploie le langage, c'est par défaut.

10. I 2 (19) 3, 27-28.

2.2. – Le discours et l'ineffable

Posons comme ineffable ce qui contraint le discours à se nier, à éprouver ses déterminations propres, sa syntaxe, sa forme, comme obstacles et non plus moyens d'expression. L'insistance de Plotin sur l'étalement de la dianoia, sur la multiplicité inhérente à cette spatialité, nous convie à lier, comme en un sens premier – *κυρίως* – l'ineffable et le simple. Ainsi le langage est-il impuissant à dire l'Un [11]. En un second sens, il ne peut dire l'indéterminé de la matière, toute parole, fût-elle négative, disant encore trop [12]. Si le discours exige de lui-même une fidélité quasi mimétique à l'égard de son «objet», toute parole juste échoue devant l'indéfini et le simple.

Mais il ne suffit pas de définir l'ineffable comme ce qui ne souffre pas d'articulation interne. On supposerait ainsi que *toute forme d'articulation* est susceptible d'être dite. Or, si le néoplatonisme n'a pas analysé avec un souci grammairien les articulations «naturelles» de la langue grecque, s'il fut pour le moins sensible aux implications de la proposition prédicative [13], il est une autre tendance de la langue dont Plotin a bien vu le danger ou la faiblesse : nous voulons parler de la démonstration. Le *λογισμός* et sa forme accomplie, le *συλλογισμός* aristotélicien, révèlent une possibilité patente du discursif : celle, non pas de diviser à l'excès, mais de lier, de contraindre à l'excès, et de donner ainsi à la parole une quasi-autonomie à l'égard sinon de l'être, du moins de son mouvement. Or, cette démarche rigoureuse est non seulement contraire à l'ordre naturel, lequel poserait plutôt la conclusion avant toute prémisse [14], mais elle est également impuissante à respecter *la simultanéité de l'intelligible*. Il y a donc dans toute stricte observance une puissance d'oubli : le risque d'effacer le jeu de l'inspiration, de l'*ἔρως*, par le jeu du discours. A cet égard, la dialectique elle-même, s'affirmât-elle puissance d'anamnèse, peut engendrer des êtres de raison.

Plotin reconnaît doublement le danger d'une autonomie du discours : il le dit en insistant sur la purification plus puissante que la parole [15]; il le dit *dans les ruptures de son discours*. En effet, il y a chez Plotin une expérience de l'intelligible, et une

11. *Enn.*, V 3 (49) 17.

12. *Ibid.*, VI 6 (34) 3.

13. *Ibid.*, VI 9 (9) 5, 29-34 : «La merveille qui est avant l'intelligence, c'est l'Un; ... mais non pas en ce sens qu'il soit une chose qui a *ensuite* l'attribut de l'un (οὐχ ὡς ἄλλο, *εἶτα ἕν*)». Toute prédication effectue comme une division dans l'objet qualifié.

14. *Ibid.*, V 8 (31) 7, 40-41.

15. *Ibid.*, II 9 (33) 15, 26 sq.

insertion de l'âme dans l'intelligible ; expérience et insertion rendent plus évident l'échec du discours à dire la co-présence de chacun à tous et de tout à chacun [16]. Car cette co-présence signifie plus que l'entrelacement – συμπλοκή – la communauté – ἐπικοινωνία – ou le mélange – μεῖξις – décrits dans le *Sophiste* [17]. Elle implique une complémentarité des formes, une manière d'être ensemble, à la fois, qui rend instable tout discours [18]. Ainsi, sans cesse l'intelligible se donne et se reprend. Il est, chez Plotin, ce qui me parle et que je parle. Parlant, je le perds, en l'étendant, en le manifestant. Alors, je nie la parole, mais c'est en la resserrant, non en la rejetant. Aussi, la recherche des articulations doit-elle tenir compte de cette imprécision de la parole. Il apparaît impossible de conduire la recherche du *Sophiste* à son terme. Mais cet échec, expérience/présence de l'intelligible, est nécessaire et intérieur au langage comme tel. Ce que l'intelligible accomplit en harmonie et amitié, le discours le vit en mouvement heurté, en jeux d'écart et de proximité. L'incirconscrit cependant demeure, dénonçant, par sa latence même, tout projet de main-mise sur lui. La rationalité est alors de surface ; elle s'avoue esquisse d'un ineffable qui, étant son substrat, dénonce toute distinction définitive et nie toute maîtrise.

Ainsi, au regard d'une spatialisation qui fixerait l'ineffable dans l'en-deça et l'au-délà, la force de Plotin est évidemment de tenir que l'ineffable est à tout niveau : dans l'intelligible, comme vie et miroitement, mais aussi en moi comme force du silence. Car je ne puis, à la rigueur, *choisir* le silence : celui-ci est plein de bruits, et quand je contemple, je produis des discours. Il y a silence dans la mesure où ces discours exigent leur propre retrait. Alors, le silence n'est pas une absence de parole, le simple autre-que la parole, c'est-à-dire tout le reste. Le silence, s'il n'est pas absence, est resserrement. Resserrement qui prend sa force dans cette expérience de présence que le langage fait perdre. Le tact de la chose nie le langage. C'est ainsi que *l'appel au voir* apparaît lui aussi comme rupture du discursif et exigence de l'ineffable.

2.3. – La δεῖξις ou l'appel au voir

Si l'on nomme « image » tout terme présent dans le discours qui se référerait à une expérience sensible du monde, on assure

16. *Enn.* V 8 (31) 4.
17. Cf. *Soph.*, 240c, 252d, 253b.
18. Cf. *Enn.* VI 2 (43) 15 : « car il n'est pas vrai que l'être soit d'abord être, puis ensuite en mouvement, puis ensuite en repos ... c'est en étant un qu'il est multiple ». Les genres s'affirment ensemble : εἰς τὸ ἅμα τέτακται.

sans doute une approche rhétorique du discours plotinien; il est loisible de classer les images, de déterminer leur fonction dans le discours, de juger de leur originalité ou valeur évocatrice; mais on se fonde sur un postulat jamais explicitement énoncé : celui de l'intégration des images *dans* le discours. On suppose qu'une pensée *préalable et englobante* s'exprime tantôt en langage plus directement intelligible, tantôt en images; qu'il y a donc un enveloppement par la pensée de tous les éléments que le discours contient. C'est, par exemple, l'hypothèse de R. Ferwerda : la présence des images, dans les écrits plotiniens, résulte d'un « décalage pénible entre le pensé et l'exprimé » [19]. Une pensée sans langage userait, pour réduire ce hiatus, de divers modes d'expression.

Notre lecture de Plotin récuse cette hypothèse au moins en ce que cette dernière présuppose une intégration des images, en général, dans le discours. A notre sens, il faut plutôt, délaissant toute généralité rhétorique, se demander si certaines « images » ne signifient pas *l'irruption du monde dans le discours*, la rupture et l'effacement du discours, plutôt que l'intégration des figures du monde dans les figures du discours.

Nous ne pouvons en effet oublier que la première « image » (et c'est ici qu'il faudrait distinguer l'*εἴδωλον*, le *μίμημα* et l'*ἄγαλμα* [20]) est le monde lui-même et que tout discours produit par une âme singulière elle-même insérée dans ce monde, n'est qu'une production d'art toujours seconde par rapport aux images-dans-l'être qui le précèdent et le supportent. Ces images réelles sont des *manifestations* qui, tout autant que l'intelligible mais sur un autre mode, attestent une démesure à l'égard du langage. Et mieux que le langage, elles disent leur modèle, car les images du monde, dans le présent de leur vie, ne risquent pas cette désagrégation liée à la temporalité du discours.

Aussi, l'évocation du monde est-elle *un geste de la parole vers l'existence et l'ineffable de l'existant*. Ce qui est à la limite de la maîtrise logique peut du moins être montré, désigné. Le discours plotinien est ainsi coupé, troué par ces appels à voir ce qui est, et que le discours tuerait en l'intégrant. La présence du monde n'est plus alors illustration d'un système, mais rupture

19. R. Ferwerda, *La Signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965, p. 1-7.

20. Sur la notion d'ἄγαλμα, cf. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, p. 97, 118-9. A propos de l'εἴδωλον, cf. H.J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, La Haye, 1971, p. 92. L'articulation des trois notions peut être brièvement présentée ainsi : ce qui est produit par imitation – le μίμημα – est un εἴδωλον en tant qu'il est inférieur à son modèle. Mais, s'il représente un point d'intensification de la valeur ou du divin, il est un ἄγαλμα.

dans la suffisance des pensées. Il y a donc une *fonction deiktique* du langage, lorsqu'il se développe non pour soi, mais pour mieux indiquer la chose ou l'expérience en face de laquelle il se retire. Ainsi découvrons-nous une parenté entre le silence et le langage deiktique : la discursivité s'abolit devant ce qui est à voir ou à pressentir. Et dans ce geste, même si le langage est pauvre, même s'il dit seulement «ceci» (τοῦτο), «le ceci n'est pas un terme vide; il désigne en effet une réalité (ὑπόστασιν) au lieu de la nommer, et une présence (παρουσίαν), une substance ou une autre forme d'être; bref le «ceci» ne désigne pas quelque vide et il n'est pas non plus une affection de la pensée sans aucun objet, mais il y a une réalité sous-jacente (ὑποκείμενον), *tout à fait comme si l'on énonçait le nom propre* (τὸ ἴδιον) *de la chose même*» [21].

Le maître devient alors celui qui enseigne comment regarder : «il est tout à fait superflu de dire : 'Regardez vers Dieu', si l'on n'enseigne pas comment regarder» [22]. Or, regarder le monde et son éclat, voir l'unité et la richesse de sa vie, c'est le reconnaître comme image (μιμούμενον) de l'intelligible. Ce n'est donc pas le regarder seulement δι' ὀμμάτων, c'est être ému, c'est-à-dire transporté de cette «image» vers ce qui s'explique en elle. Sans pourtant s'éloigner du monde, sans le dépasser, mais en saisissant en lui autre chose que lui-même. Car l'émotion est l'expérience de ce *double jeu de la perception et de la pensée*, de ce double lieu, de cette double appartenance de l'objet contemplé : être transporté sans être ailleurs, voir la chose et saisir en elle quelque force plus vénérable qu'elle, en l'unité de l'exclamation : *οἷα ἀφ' οἵων* [23]. L'admiration s'éprouve en ce chiasme du voir et du comprendre, par lequel *le sensible est compris et l'intelligible vu* [24]. C'est donc seulement *à qui voit la beauté que le monde apparaît comme image.* En tant qu'il est image, le monde est exalté.

2.4. – L'ἄγαλμα, point d'intensifisation du divin

On connaît la valeur religieuse du terme ἄγαλμα : tout objet consacré au dieu en reçoit comme une puissance dont on ne sait si elle est seulement due à la proximité du divin, ou bien si elle résulte d'un pouvoir propre à l'objet, pouvoir d'attirer quasi magiquement les forces d'en haut [25]. Plotin reconnaît dans l'ἄγαλμα un

21. *Enn.* VI 6 (34) 13, 54-59.
22. *Ibid.*, II 9 (33) 15, 32.
23. *Ibid.*, 16, 54.
24. *Ibid.*, 16, 55-56.
25. Cf. E. de Keyser, *La Signification de l'art dans les* Ennéades *de Plotin*, Louvain

lieu ou un être privilégié où s'intensifie le divin [26]. Il reconnaît dans l'imitation une manière d'être qui prédispose à recevoir le divin. Mais, plutôt que de lire dans cette indication une allusion à la magie imitative [27], nous insisterons plutôt sur l'importance, toujours affirmée chez lui, du réceptacle : le divin ne peut se manifester en un lieu indifférent, car toute manifestation exige quelque accord heureux entre ce qui accueille et ce qui est accueilli. Toutefois, attirer ainsi le divin, ce n'est pas avoir prise sur lui en l'imitant, mais plutôt, selon l'ambiguïté du verbe δέχεσθαι : *recueillir* ce que l'on est capable d'*accueillir*. Et le temple ou la statue ne captent le divin qu'au sens où le miroir capte (ἁρπάσαι) une image. Qu'il y ait quelque chose de secret et d'admirable dans toute présence sensible de l'intelligible, que certains lieux, êtres et formes soient, plus que d'autres, capables d'intensifier la présence divine, cela justifie qu'on les nomme ἀγάλματα, non que l'on parle de « représentation efficace », de « piège » ou de « magie ».

Car la première figure où se manifeste le divin – ἄγαλμα ἐναργὲς καὶ καλὸν τῶν θεῶν νοητῶν [28] n'est pas une production de l'art, c'est l'univers en sa plénitude de vie. Et si la statue a valeur religieuse, c'est parce qu'elle est, comme le monde, un lieu privilégié où le divin se donne à voir. Ainsi l'éclat d'une chose, ce qui fait d'elle un ἄγαλμα et non un simple μίμημα provient de cette aptitude particulière à recevoir et manifester le divin. La perfection de cet ajustement s'exprime en une totalité qui a raison de la dispersion spatiale ou de l'opacité de la matière, et s'affirme comme vie [29].

C'est pourquoi l'ἄγαλμα n'appartient en propre à aucun ordre. La Nature a conféré au monde la forme nécessaire « pour qu'il y ait

1955, p. 53 sq. Pour la préhistoire du terme ἄγαλμα, cf. L. Gernet, « La notion mythique de la valeur en Grèce », in *Anthropologie de la Grèce antique*, p. 93 à 137.

26. Cf. III 2 (47) 14 : l'ordre du monde implique qu'il y ait des êtres de rang, de grandeur, de prix différents. Certaines parties sont plus « ornées et précieuses » ... « Ce qui leur donne leur prix, c'est de devenir semblables au tout, d'avoir la permission de l'imiter et de se conformer à lui, *afin qu'il y ait, même dans le séjour des hommes, quelque chose qui brille* comme les astres dans le ciel divin » (21-26).

27. Telle est l'interprétation qu'E. de Keyser donne de IV 3 (27) 11, 1-8. L'ambiguïté du texte est renforcée par la traduction d'E. Brehier, qui suggère que l'ἄγαλμα a le pouvoir d'« attirer », de « retenir » l'âme universelle, tandis que nous voyons, dans le δέξασθαι – 11, 4 – un simple pouvoir d'accueillir et de recueillir. Le rapprochement entre III 2 14 et IV 3 11 est, à cet égard, très éclairant.

28. II 9 (33) 8, 15-16.

29. L'éclat de l'ἄγαλμα est toujours celui de la vie, mais d'une vie qui est déliée de son contraire, la mort. Telle est la vie de l'intelligible « qui n'est nullement mêlée de mort » – οὐδ' αὖ πρὸς θάνατον συμμιγῆ ἔχον τὴν ζωήν – (VI 6 (34) 18, 13-14) ; cf. VI 7 (38) 22, où Plotin propose comme une hiérarchie de l'éclat – χάρις – qui est une hiérarchie de l'intensité de vie.

égalité de grandeur entre le monde produit et la puissance inétendue de son modèle» [30]. Le sculpteur a donné au bronze les proportions qui convenaient pour que la statue évoque plus intensément l'intelligible que tout homme né [31]. Et le sage a fait de son âme un lieu où les pensées reposent telles des figures sacrées [32]. Les hiéroglyphes même exposent cette sagesse qui néglige délibération et discours [33].

L'insistance de Plotin s'applique sans cesse au même thème : tout venir-à-l'existence suppose que le tout précède les parties. Celles-ci s'impliquent dans une réciprocité simultanée que la pensée discursive peut reconnaître mais non imiter. Sans doute le développement du tout exige-t-il une règle intérieure : qu'il s'agisse du déploiement de l'intelligible en VI.6, ou de la production du monde en II.9, la vie s'explicite selon un «nombre», selon une esquisse, *προτύπωσις*, *περιγραφή* ou *περιβολή*. Mais ce nombre, structure de cohésion, assurance de vie, renforce, par sa nature même, la distance entre la production ontologique et la démarche discursive de la démonstration. La coupure demeure entre le nombre ontologique ou les logoi de l'âme, et l'arithmétique ou la logique. Sans doute, la pensée humaine déroule-t-elle en pensées successives ce qui se donne d'un coup, *ἅμα*, dans sa perfection. Plotin reconnaît que cette perfection même appelle une recherche des causes : la grandeur du ciel, l'obliquité du zodiaque, le mouvement des planètes, «tout cela est tel que l'on puisse en donner les raisons» [34]. «C'est ensuite que, de cette sagesse où tout est ensemble, vient une image (*εἴδωλον*) qui est en autre chose, toute déroulée, qui se formule en une suite de pensées, qui découvre les causes pour lesquelles les choses sont ce qu'elles sont» [35]. Mais la recherche des causes conduit plutôt à la recherche des puissances divines qui sont en jeu, et non à la physique, à l'astronomie ou aux mathématiques. L'éclat de l'*ἄγαλμα* implique que la pensée déroulée est impuissante à se substituer au regard, au tact, à la mise-en-présence. *La pensée ne s'intensifie jamais que par son propre retrait.*

30. II 9 (33) 17, 7-9.
31. V 8 (31), 1, 37-40.
32. *Ibid.*, 5, 21-25.
33. *Ibid.*, 6, 1-9.
34. II 9 (33) 12, 26-28.
35. V 8 (31) 9-11.

3. – LE PARI PROCLIEN

3.1. – **Pour une justification du discursif**

Le parti proclien consiste, en revanche, à affirmer qu'il existe un mode de discursivité capable de retrouver et même de mimer les lois internes du développement processif. Et ce pari, Proclus l'a tenu en posant que la structure fondamentale de l'être est une structure d'ordre : deux êtres étant donnés, il est toujours possible d'établir entre eux une des trois relations : avant, au même rang, après. Car la perfection du tout exige qu'ils aient une place nécessaire et unique; et cette place peut être déterminée grâce à un ensemble de signes parfaitement clairs à la raison discursive (ainsi nous avons vu la transposition du «plus nombreux» en «effets d'une puissance plus grande», «plus ressemblant» en «plus proche»). Tout caractère d'une essence peut être déchiffré comme valeur ordinale.

La connaissance se donne d'emblée ses conditions de possibilité et Proclus peut affirmer que le discours véritable est celui dont le développement mime le déploiement processif de telle façon que «l'ordre des conclusions marche de pair avec la procession des êtres» [36]. On sait que l'analyse du *Parménide* tend à faire ressortir l'analogie de structure entre l'ordre des niveaux d'être et la succession des hypothèses [37].

Proclus exalte par conséquent, à l'inverse de Plotin, la jonction de l'intelligible et du langage. Bien plus, dans la mise en ordre du Principe et de ses dérivés, les indications topologiques résorbent en quelque sorte l'ineffable en le déterminant en son rôle, sinon en son lieu. Ainsi, dans la seconde partie du Livre I de la *Théologie Platonicienne*, Proclus, après s'être incliné devant la révélation, en atténue progressivement tous les effets paradoxaux. Peut-on à la fois conserver le sens du divin et affirmer le caractère «irréfutable» des raisonnements qui permettent de le qualifier ? La parole a raison du silence. Elle a aussi raison de l'obscur.

Ainsi la matière qui, en tant que *χώρα* chez Platon, *ὕλη* chez Plotin, demeurait inintégrable à la pensée claire, perd chez Proclus son statut bâtard. Le fond devient l'image la plus pauvre mais aussi la plus pure du Principe. Car le fond, l'*ὑποκείμενον* de chaque être, est l'irradiation en lui de la cause la plus haute : il s'ensuit que le plus profond se comprend à partir du plus originel. Chez

36. *Théol. Plat.*, I, 53, 9-10.
37. *Ibid.*, 53, 20.

Plotin, l'obscurité de la matière tenait à ce que le fond, le réceptacle, ne pouvait être regardé que de biais, comme un envers non réversible en endroit : l'en-deçà que la forme suppose, la pensée ne peut se le donner qu'en l'ayant formé, c'est-à-dire informé, donc dénaturé [38]. Chez Proclus, si l'*ὑποκείμενον* est l'effluve de la cause la plus lointaine, il peut parfaitement être saisi et pensé de face, comme la structure la plus pauvre qui soutient les autres, lesquelles en sont des particularisations et des différences (P. 72).

Professer alors que la matière est l'ultime expression de l'Un, c'est signifier que l'Un n'est pas seulement puissance de distinction et de cohésion de chaque être, donc de séparation de cet être et des autres, mais aussi puissance de résorption des différences, et de cette différence inintégrable qui, chez Plotin, se nommait matière ou mal.

Dans la région moyenne où les différences s'affirment, la pensée plotinienne rencontrait un obstacle dans l'implication mutuelle des différences, dans le caractère vivant de chaque totalité. L'obstacle disparaît chez Proclus, car la totalité, en tant que série, implique un engendrement ordonné de ses parties et ce critère ordinal l'emporte sur toute autre corrélation interne, ou la supporte. Par là-même, une considération quantitative suffit à situer les différents touts selon une extension relative, car « ce qui cause un plus grand nombre d'effets est supérieur à ce qui n'a reçu pouvoir que pour un moindre nombre » [39].

Sans doute, le schème ordinal n'est-il pas absent des *Ennéades* : Plotin reconnaît un ordre d'engendrement et un ordre de dignité : il existe des êtres de 1er, 2e, 3e rang [40]. On trouve également chez Plotin l'indication des deux dimensions fondamentales de la procession [41], qui se précise chez Proclus comme série et chaîne, ou comme substances et reflets [42]. Mais la pensée et l'imagination plotinienne répugnent à la linéarité : la communication ne se fait pas de proche en proche, mais d'un point à la sphère qui le supporte [43]. La démesure proclienne tient en ce que *le même schème d'ordre commande la connaissance, l'engendrement et le désir.*

38. *Enn.*, VI 6, 3 ; II 4, 5.

39. *El. Th.* P. 60, trad. J. Trouillard.

40. Ainsi en II 9, 13, 3 : *τάξις ἐφεξῆς πρώτων καὶ δευτέρων καὶ τρίτων καὶ ἀεὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων.*

41. *Enn.*, II 9 8, 22 : l'intelligible doit agir de deux manières (*ἐνέργειαν διττήν*), en lui-même et sur autre chose que lui ».

42. *El. Théol.*, P. 64.

43. Pour l'image de la sphère, cf. en particulier IV 3, 17 ; V 8, 9 ; II 9, 7.

3.2. – Présence, désir, fécondité. Leur intégration dans l'ordre

Si l'on appelle «religieux» le sentiment d'une *présence qui ne peut être localisée, ni focalisée,* ni définitivement mise en face du pensant, à côté d'autres pensées, et qui demeure pourtant référence universelle débordant tous les signes qui tentent de la circonscrire, alors ce sentiment «religieux» est incompatible avec un langage linéaire, démonstratif. Sans doute la croyance de Proclus en la possibilité d'une *Elementatio* se fonde-t-elle non pas sur la rationalité du divin, mais sur celle de ses signes; sur celle de ses symptômes, et non pas sur celle de ses manifestations. C'est que la manifestation est polysémique, épaisse, opaque. Mais Proclus croit qu'il n'est aucune opacité qui n'engendre un signe dans lequel la *dianoia* ne puisse la déchiffrer.

La transformation du sens du divin, de Plotin à Proclus, apparaît dès lors comme un affaiblissement du sens religieux lui-même. Par la recherche des signes objectifs, Proclus prend ses distances à l'endroit du divin comme présence indicible, et la compréhension qu'il vise est en fait celle de *l'expression multiple du divin,* ce qui lui donne l'audace de construire une architecture rationnelle des êtres. Sa combinatoire ontologique porte éminemment témoignage de cette *τόλμα*. Dans tous les cas, Proclus a le souci de transposer les valeurs de *fond* en valeurs de *forme*, et de muer l'incirconscrit (l'*ἀπερίληπτον* de Plotin, VI, 9, 6) en termes assignables.

Ainsi, en la proposition 30, l'intériorité de l'être engendré à son producteur se traduit ainsi : toute production se fait selon la loi de ressemblance entre puissance productive et produit. Si le produit se séparait de sa cause, il n'aurait plus aucun point de ressemblance; s'il ne se distinguait pas, il n'existerait pas comme effet. Donc, puisqu'il doit être à la fois semblable et différent, il faut conclure qu'à la fois il demeure en elle et procède d'elle. On voit ici à quel point l'appartenance n'est plus expérience originaire; elle est *déduite* d'une loi de ressemblance (P. 28), elle-même déduite de la nécessaire supériorité du producteur sur son produit (P. 7), le théorème qui est la pierre d'angle de tout le système hiérarchique.

Sans doute, le ton des *Éléments* est-il unique dans sa sécheresse. Sans doute Proclus a-t-il écrit des *Hymnes,* et la juxtaposition de ces styles peut-il faire problème [44]. Mais puisque nous avons déjà reconnu chez Proclus la multiplicité des codes, nous remarquerons simplement la transposition instituée dans les *Éléments* entre

44. Cf. A.J. Festugière, «Proclus et la religion traditionnelle», in *Études de Philosophie grecque,* Paris 1971, p. 574-584. L'auteur y examine les différents styles de piété chez Proclus et le problème que cette juxtaposition pose à la psychologie religieuse.

présence et ressemblance partielle. Cette transposition n'exclut pas la possibilité d'autres registres qui puissent, à leur tour, la dire. Mais il reste que la présence se définit, non en termes de communication et de vie, mais au terme d'une analyse élémentaire de ses composantes essentielles. On peut se demander jusqu'à quel point Proclus n'a pas méconnu cette expérience d'insertion distincte de toute perception des ressemblances, qui permettait à Plotin de disjoindre le comprendre comme lire-à-travers, de l'analyser comme décomposer-le-composé.

Nous parlerons peu du désir, dans la mesure où Proclus cherche moins à le penser en lui-même qu'à en déterminer les voies ou les points d'application. Défini comme mouvement complémentaire de la procession, il lui emprunte son principe (la ressemblance encore), et ses chemins : «Tout ce qui procède de plusieurs causes emploie pour se convertir autant de moyens termes que pour procéder. Toute conversion passe par *les mêmes intermédiaires* que la procession» (P. 38). Dans cette parfaite symétrie, l'infini du désir, la jeunesse insatiable de l'Eros platonicien disparaît, car la procession a déjà projeté tout ce dont le désir est manque. Aucune démesure, aucun ἐξαίφνης rompant la chaîne des médiations. Proclus est résolument gradualiste [45] et le désir, en tant qu'il est le nom du mouvement conversif, loin de signifier la distance irrémédiable de chaque être à soi-même, semble marquer le dernier moment de sa constitution. Moment d'achèvement où la limite a toujours raison de l'illimitation. Mais non de la distanciation : en effet, il est difficile de retrouver, après la constitution différenciée des ordres, ce qui, dans la proposition 15 définissait la conversion : «devenir un, de deux qu'on était». Car dans cette reprise des voies tracées, la conversion n'est pas la destruction des plans par intériorisation, mais bien plutôt leur reconnaissance. *Le retour n'efface pas la distanciation de l'aller, il la confirme plutôt en tous ses points d'arrêt.* Le désir qui, chez Plotin, était désir de vivre ou de pensée *pour être*, devient ici désir de la cause la plus proche. Le désir de l'homme serait-il vraiment d'être ange ?

Examinons enfin si le thème de la fécondité garde trace de quelque démesure, excès ou illimitation. Le lien essentiel entre l'engendrement et la surabondance (περιουσία) évoque quelque profusion ou foisonnement. La puissance génératrice des êtres ne connaît en effet pas de déclin. Ce langage de l'émerveillement fut d'abord celui de Plotin [46] . N'est-il plus, chez Proclus, que de tradi-

45. Nous faisons allusion à l'opposition, dans le Bouddhisme, entre gradualiste et subitistes.

46. Cf. en particulier VI 2 (43) 21 : «Regarde donc en cette grande et prodigieuse

tion ? Est-ce là un vocabulaire rituel ?

Rappelons d'abord que la surabondance ne se détermine pas en rapport à quelque norme de suffisance : elle ne s'oppose pas à un développement réglé, puisque c'est en un développement fini qu'elle se manifeste, mais au demeurer en soi de la cause productrice. Que celle-ci, *tout en demeurant en soi,* rayonne cependant sa puissance, que l'auto-suffisance ne suffise pas, là est l'excès. Cet excès d'être n'est pas démesure mais gratuité, puisque la cause engendre ce dont elle n'a pas besoin, ce, donc, vers quoi elle ne s'incline pas [47]. *La fécondité est la surabondance. Mais elle n'est pas surabondante puisqu'ordonnée.*

Aussi n'est-ce pas sans une certaine indulgence amusée que nous pouvons, dans l'*In Rempublicam* ou l'*In Timaeum,* retrouver Proclus soucieux de rétablir l'ordre dans les généalogies mythiques et les adultères des dieux. Sans doute, les rapports de *génération* présentent-ils une compatibilité suffisante avec la topologie de l'*avant/au même rang/après* pour que celle-ci puisse être lue comme un *système de parenté.* La relation père/enfants, et même la relation triadique père/mère/enfants, est assez riche pour devenir un code de lecture des rapports entre les puissances et leurs produits. Nous retrouvons ici le même effet de réverbération des codes que nous avions décelé entre arithmétique, ou géométrie, et ontologie : Proclus interprète la dualité des principes fini/infini par l'opposition mâle/femelle. Mais il y a quelque excès à modaliser la notion d'engendrement afin qu'elle s'harmonise dignement avec chaque niveau d'être. Ainsi le mariage (γάμος) de Ciel et Terre qui engendrent Okéanos et Thétys ne peut être compris comme une copulation... mais comme une unification (ἕνωσις) et un entrelacement des puissances (συμπλοκή) [48].

L'exaltation du rapport d'engendrement comporte donc un aspect réducteur. Dans la mythologie grecque en effet, la fécondité est une puissance génératrice de désordres, de violences et de bâtardises qui mettent en question le système de parenté, plus qu'ils ne l'affirment. L'artifice de Proclus consiste à inventer une herméneutique telle que tout ce qui est déviant puisse être réinséré dans

intelligence... elle est une et multiple; sa multiplicité, c'est celle de ses puissances, puissances merveilleuses et sans faiblesse, puissances très grandes parce qu'elles sont pures, puissances exhubérantes (σφριγῶσαι) et véritables, qui n'ont point de bornes».

47. Cf. J. Trouillard, «'Agir par son être-même' La causalité selon Proclus», in *Revue des Sciences Religieuses,* t. 32, 1958, p. 347-357.

48. *In Tim.* Diehl, III, 176, 10-17; trad fr. T. V p. 33. Pour la *συστοιχία* Limite/Illimité, Ciel/Terre, masculin/féminin, cf. ibid. 174, 17-177, 22; trad. fr. V, p. 32-35. Quant à l'Un, de même qu'il transcende la Limite et l'Illimité, de même il s'affirme au-delà de toute détermination paternelle : *in Parm.* 1070, 15-30.

l'ordre. Les mythes d'Homère n'ont pas de valeur éducative (παιδευτικοί) ? C'est qu'ils sont plus divinement inspirés (ἐνθεαστικώτεροι) [49]. De même que la Nature imite l'incorporel par le corporel, de même les poètes «copient» le divin au moyen de ce qui lui est le plus opposé.

Le principe de cette herméneutique est simple : tout élément déviant ou *contre*-nature (παρὰ φύσιν) est l'expression du *sur*-naturel (ὑπὲρ φύσιν). Ainsi, les poètes «montrent» par le contre-nature ce qui, dans les dieux, dépasse la nature, par la contre-raison ce qui est plus divin que toute raison, par les objets présentés à nos yeux comme laids, ce qui transcende en simplicité toute beauté partielle [50]. Il est donc pour Proclus, deux contraires au selon-la-nature, κατὰ φύσιν : le non-naturel est ou bien déviation, ou bien dépassement. De même, la figure peut se nier en deux modes distincts : le non-figural ou le défiguré. Le poète qui joue de figures et d'images exprimera le non-figural du divin par le défiguré. Ainsi nous fait-il «ressouvenir de la suréminence transcendante des dieux» [51].

On peut s'interroger sur la valeur anagogique du monstrueux ou du grotesque. Le caractère forcé de cette herméneutique apparaît dès que l'on reconnaît l'assymétrie du rapport entre le divin et le déviant : si le déviant peut exprimer le divin, le divin en revanche ne s'exprime pas dans le déviant. Lorsque celui-ci est désordre réel, et non fiction littéraire, il est englobé dans l'ordre de deux manières distinctes mais non moins définitives : ou bien il est un effet de l'imperfection partielle du sublunaire, – et c'est la thèse de *De Malorum subsistentia* –, ou bien il résulte de l'action de certains démons responsables de tous les détournements, désordres et irrégularités [52]. Ces difformités sont alors nécessaires pour que soit composée l'entière bigarrure de l'univers. Le laid, s'il est en apparence le contraire du beau, est en réalité son complémentaire. Toute valeur anagogique propre lui est retirée. La fécondité reste dominée par le système de parenté, et la bâtardise reste un effet de désordre partiel dans le monde sublunaire.

Nous découvrons donc dans la généalogie un autre code dont une étude plus poussée dirait s'il est aussi puissant que le code arithmétique ou géométrique. Il reste que, parmi les puissances d'illimitation, l'engendrer manifeste une supériorité à l'égard de

49. *In Remp.* I 76, 25-27; trad. fr. T. I p. 94. Cf. *ibid.* p. 94-96, «sur l'indécence des mythes d'Homère».
50. *ibid.* 77, 24 sq.; trad. fr. T. I, p. 95.
51. *ibid.*, 77, 27-28.
52. *ibid.*, 78, 1 – 79, 5.

la présence, du don et du désir, en ce qu'il *donne à la fois l'indication d'une puissance et celle de sa structure* (tandis que les règles du don, du désir, dépendaient d'une hiérarchie préalablement instituée). Loin donc de mettre en question la structure d'ordre, l'engendrer en propose une nouvelle lecture.

Ainsi, en rassemblant les divers codes procliens, nous pouvons dire qu'entre deux essences, le rapport ontologique peut s'exprimer

– selon l'arithmétique, comme : être plus ou moins nombreux ;
– selon la géométrie, comme : avoir plus ou moins de dimensions ;
– selon la sémantique, comme : être plus ou moins universel ;
– selon la généalogie, comme : être plus ou moins loin du Père.

Et nous pouvons ajouter :

– selon la cosmologie, comme : être plus ou moins enveloppé, plus ou moins loin de la sphère des fixes [53].

Que la parenté soit elle aussi un code du réel donne sans doute une signification neuve à l'analogie entre microcosme et macrocosme : l'expérience humaine n'est pas séparée de la vie cosmique ou de la vie intellective. Bien plus, il est certains flux de forces qui ne trouvent leur expression que par l'entremise de l'enfanter, de l'engendrer, du donner et du désirer. D'un être à l'autre, certaines forces passent, qui sont des flux de puissance, advenant en manières d'être dans les existences individuelles. Ce qui survenait chez Platon comme image, mythe, polysémie du langage philosophique [54], s'enfle chez Proclus jusqu'à devenir expression d'une force universelle.

Le système de Proclus implique donc bien le pluralisme des codes et leur réverbération réciproque. Chaque code suscite la production d'un certain espace ontologique ordonné, renvoyant à l'image-limite de l'espace de tous ces espaces où chaque être de chaque code trouverait une place nécessaire et unique. Image-limite, image improductible, où s'unifieraient toutes les topologies partielles.

S'il y a chez Proclus un certain « bougé » dans le dessin d'ensemble, ce n'est certes pas, comme chez Plotin, en raison d'un flou des contours – chaque être abandonnant toute limite pour devenir l'être universel – [55]; c'est en raison d'une surcharge. Ainsi,

53. Le corporel se déploie lui aussi selon une série ayant à sa tête le corps divin, car (P. 139) « le divin existe sur le mode *corporel*, psychique et intellectif ». Il y a donc un ordre de préséance, marqué par le fait cosmique de l'englobement. Ici également une étude précise de la cosmologie proclienne permettrait de voir comment le thème si constant du *περιέχειν* modifie et se trouve lui-même modifié par la structure d'enveloppement des sphères.

54. Cf. dans notre Ie Partie, l'étude des relations-images.

55. Cf. *Enn.* VI 5, 12.

lorsque le langage des forces vives se juxtapose au langage des différences arrêtées, il ne le détruit pas, ne l'illimite pas : il l'enrichit d'un système de parenté.

3.3. – De la connivence des mathématiques et du divin

Il y a donc un Proclus baroque dont les tracés restent toujours capables d'intégrer en leur dessin quelque nouveau Protée, un Proclus habile herméneute qui saura justifier les vêtements blancs des Parques, les larmes des héros et des dieux [56].

On cède alors à la nostalgie de la ligne pure et l'on accorderait à Feuerbach qu'en cette démesure de l'interprétation englobante Proclus est le précurseur de Hegel [57]. Mais on oublie alors cette différence essentielle : Proclus a produit une épure philosophique, «more geometrico»; il a non seulement respecté le langage mathématique en ses enchaînements propres, mais il y a reconnu en son mode de développement un modèle du déploiement des êtres. Hegel, tout au contraire, n'a vu dans les mathématiques que des déterminations mortes de l'entendement, et s'est accordé le droit de «cribler les objets selon les normes de son propre discours et (de) remanier le champ mathématique... pour l'intérioriser au lieu où vit la raison» [58]. Retrouver Proclus, c'est donc aussi le mettre à distance de Hegel, et ne pas acquiescer trop vite aux analogies entre la vie du concept et le mouvement de procession et de retour.

Pour Proclus en effet, la vie intelligible ne connaît pas la mort. La pensée mathématique est manifestation de vie et le mouvement d'expansion par lequel elle produit la diversité des arrangements entre figures et nombres, à la fois s'enracine dans l'intelligible et mime en son élément le mouvement de parution des êtres, que cherche à retrouver la pensée philosophique elle-même.

Mais pourquoi, dira-t-on, la reconnaissance de la pensée mathématique n'a-t-elle pas conduit Proclus à rejeter ou écarter les langages moins purs ? Comment acquiescer à la fois à Euclide, à Homère et aux Oracles chaldaïques ? C'est que Proclus ne juge pas un langage au nom de son degré d'intelligibilité ou de clarté *pour nous,*

56. Sur les vêtements des Parques, cf. *In Remp.* II 246 sq, trad. Festugière T. III p. 203; sur les larmes des héros et des dieux, ibid. I 122, 25 sq. trad. Festugière, I p. 142.

57. Cf. W. Beierwales, «Hegel u. Proklos», in *Platonismus und Idealismus,* p. 186.

58. J. T. Desanti, *La Philosophie Silencieuse,* Paris 1975, p. 33. Cf. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit,* trad. J. Hyppolite, Paris 1939, T. I p. 38 sq. : «L'*évidence* de cette connaissance défectueuse dont la mathématique est fière, et dont elle fait parade contre la philosophie, repose seulement sur la fausseté de son *but* et sur la défectuosité de sa *matière.*»

mais au nom de sa richesse d'expression du divin. Les mathématiques ne plaisent pas en raison de «l'évidence et de la certitude de leurs raisons», mais – et c'est là un paradoxe pour notre modernité – parce qu'elles sont, elles *aussi*, un discours inspiré. Il n'existe donc pas de critère épistémologique qui permette de filtrer les discours au nom de la rigueur de leurs enchaînements. Un discours vaut par son enracinement et la richesse de ses résonances. Il est divin s'il permet de comprendre que «le divin n'est séparé de rien, qu'il est également présent à tout ce qui est», si, grâce à lui, «dusses-tu prendre le plus extrême du réel, tu y trouves le divin encore présent» [59].

Proclus assume donc, pour la parole, toutes les implications de l'inspiration, i.e. de la surabondance du Principe. L'Un s'exprime en une pluralité d'hénades, et la parole inspirée en une pluralité de langages. La production par surabondance signifie que produire n'est jamais reproduire, et que toute *mimesis* est expression de fécondité [60]. Aussi peut-on reconnaître dans la théorie de l'imagination en mathématiques, non un particularisme local, mais l'indication d'une activité présente en tout discours, même philosophique. Rappelons ce passage de la *Théologie Platonicienne* où connaissance, imitation et démiurgie explicitent leurs parentés : «De même que l'intellect démiurgique fait venir à l'existence dans la matière des apparences des formes toutes premières qu'il contient, produit des images temporelles des êtres éternels, des images divisibles des êtres indivisibles et des êtres réellement êtres des images qui ont la consistance de l'ombre, de la même manière, je pense, notre connaissance scientifique elle aussi, qui prend pour modèle l'activité productrice de l'intellect, fabrique au moyen du discours des similitudes de toutes les autres réalités et en particulier des dieux eux-mêmes : en eux, ce qui est sans complexité elle le représente par du complexe, ce qui est simple, par du divers, ce qui est unifié, par de la multiplicité [61]».

Il reste toutefois un privilège du mathématicien. S'il est, tel le Dieu de Képler [62], celui en qui les principes des êtres ne peuvent

59. *In Tim.* I 209, 15 sq., trad. Festugière T. II, p. 30.

60. Il conviendrait de signaler ici le lien qui unit la notion d'ineffable et, avec elle, toute la théologie négative, à la *théorie mimétique* du langage. En effet, l'ineffable se détermine au regard, non de tout langage, mais d'un langage gouverné par l'hypothèse de la *mimesis*. En critiquant la capacité mimétique du langage, Plotin enlevait à l'ineffable sa stricte localisation dans l'en-deçà ou l'au-delà. Proclus, en revanche, en rétrécit le champ dans la mesure où il assouplit la théorie de la *mimesis*.

61. *Théol. Plat.* I, 29, éd. S.W., p. 124, 12-20.

62. Pour Képler, l'harmonie des figures est telle «qu'elle semble inviter l'Esprit spéculatif à fabriquer, créer, donner corps à quelque chose d'extérieur : ... latente de toute

demeurer latents, celui par qui les principes s'explicitent en un monde de figures et de nombres, il est aussi et surtout celui qui ne peut méconnaître les harmonies du monde qu'il produit. Car les êtres mathématiques n'existent que par leurs interrelations, leurs communications internes. Tout écart y est aussi liaison. Bref, un être mathématique détient son être de son écart et de sa dépendance, ou, en un autre langage, de ce dont il procède et de ce vers quoi il se convertit. Les mathématiques sont bien le seul lieu non-philosophique où chaque être se maintient dans cette égalité entre la distance et l'interrelation.

Aussi, lorsque Proclus reprend la forme mathématique pour exposer le divin, affirme-t-il par là-même qu'il est aussi nécessaire d'articuler les êtres à leurs causes que de relier en mathématiques les conséquences aux propositions premières. Et si l'essentiel est la reconnaissance des liens, il devient naturel que les voies de l'aller soient les mêmes que celles du retour, que la connaissance du déployé soit aussi celle du replié. Ce qui signifie que la recherche du Principe ne peut s'interpréter comme désir d'assimilation ou de résorption. «D'une certaine manière admirable, tous les êtres et sont sortis des dieux, et n'en sont pas sortis» [63]. Se convertir vers les dieux, ce n'est pas tenter de s'effacer en eux, mais reconnaître le lien, médiatiser la distance et non la supprimer, quitte à prendre conscience d'un véritable «encerclement». C'est pourquoi le philosophe œuvre dans les médiations, recherche les intermédiaires et les correspondances, reconnaît les chemins du donner et du recevoir.

En ce sens, l'exigence de la philosophie est la même que celle de la mathématique, même si le mathématicien a besoin du philosophe pour reconnaître les puissances qui l'animent et les harmonies qui unissent les êtres mathématiques et l'ensemble des êtres. Le philosophe de Plotin corrigeait les illusions de la distance [64]. Chez Proclus, le philosophe écarte aussi les illusions de la fusion : en chaque point du réseau des êtres, le demeurer, l'engendrer et le désirer s'articulent diversement, comme trois dimensions qui surgissent ensemble

éternité par l'ordonnancement des Idées dans l'esprit sacré de Dieu, comme le bien suprême propre à se communiquer, elle ne put se maintenir dans son abstraction sans faire irruption dans l'œuvre de la Création, et rendre Dieu créateur des corps, parachevés d'après les mêmes figures». (*L'Harmonie du Monde,* Livre I), cité par G. Simon, *Kepler astronome astrologue,* Paris, 1979, p. 164.

63. *In Tim.* I 209, 27-30, trad. Festugière T. II, p. 30-31.

64. La méfiance de Plotin à l'égard des distinctions spatiales le rend non seulement étranger, mais par avance critique à l'égard de l'optimisme topologique de Proclus : cf. à propos de la «distance» des idées à la matière : «que veulent dire ici les mots «loin» et «séparé» ? (VI 5 (5) 8) cf. également V 1 (10) 3 : «remonte jusqu'à Dieu ; il n'est pas du tout loin ; les intermédiaires ne sont pas nombreux».

et dont aucune n'efface ni n'accomplit les deux autres[65]. Le philosophe est celui dont le désir engendre l'image la plus distincte et la plus liée de toutes les communications. Car il ne peut, tel l'intelligible, dans un même mouvement être et ne pas être l'Un. Il ne lui suffit pas non plus, tel l'héliotrope, de se tourner vers le soleil pour recevoir et reconnaître les rayons du divin.

65. Il y a autant de modes de conversion que de modes d'êtres et de degrés d'éloignement dans la procession. Proclus note en P. 34 que « l'indissolubilité de l'ordre du monde » est parfaitement compatible avec la perpétuité de sa conversion. En P. 39 « tout être se convertit ou bien selon le seul mode substantiel ou bien selon le mode vital ou encore selon le noétique ». (trad. J. Trouillard). Chez les êtres inanimés, la conversion n'est plus qu'une simple capacité à recevoir un « caractère » divin qui institue une sorte de correspondance magique entre eux-même et quelque puissance divine (cf. Dodds, *El. Theol.*, p. 222-223. Rappelons enfin que l'héliotrope n'est pas, chez Proclus, une simple métaphore littéraire ou quelque « fleur séchée dans un livre » (J. Derrida, *Marges de la Philosophie* p. 324). Cet exemple relève moins de l'anthologie que de la théurgie i.e. des techniques et rites hiératiques. Cf. Περὶ τῆς ἱερατικῆς τέχνης C.M.A.G. VI (1928) p. 139 sq. : l'héliotrope appartient à la chaîne d'Hélios, et cette appartenance se lit dans le signe sacré (σύμβολον) qu'est son mouvement, mouvement qui est aussi l'inscription visible d'une prière.

BIBLIOGRAPHIE

I. – Textes anciens

EUCLIDE, Euclides, Elementa I-IV, post I.L. Heiberg edidit E.S. Stamatis, Leipzig 1969-1973.
Trad. : *The thirteen books of Euclid's Elements*, translated with introduction and commentary by Sir Thomas L. Heath, 2e ed. New-York 1956.

JAMBLIQUE, *De Communi Mathematica Scientia Liber*, ed. Festa avec suppl. de U. Klein, Stuttgart 1975.
– *In Nicomachi Arithmeticam Introductionem Liber*, ed. Pistelli, avec suppl. de U. Klein, Stuttgart 1975.

MARINUS, Vita Procli, ed. V. Cousin, in *Procli Diodochi opera inedita*, Paris 1964, 1-65.
Trad. : *Marinos of Neapolis, The Extant Works*, or the Life of Proclus and the Commentary on the Dedomena of Euclid, by Al. N. Oikonomides, Chicago 1977, p. 14-83.

NICOMAQUE DE GÉRASE, *Introductionis Arithmeticae Libri II*, ed. Hoche, Leipzig 1866.
Trad. : – *Nicomachus of Gerasa, Introduction to Arithmetic*, tr. angl. par M. L. D'Oodge, N.-Y.–Londres 1926 (réimp. N.-Y. 1972).
– *Nicomaque de Gérase, Introduction arithmétique*, introduction, traduction, notes et index par J. Bertier, Paris 1978.

ORACLES CHALDAÏQUES, Texte établi et traduit par E. Des Places, B.L., Paris 1971.

PLATON, *Œuvres complètes*, éd. et trad. Belles-Lettres.
– Trad. : L. Robin, La Pléiade, Gallimard, Paris 1950.

PLOTIN, *Plotini Opera*, 3 vol., Paris-Bruxelles 1959-1974, ed. P. Henry et H.R. Schwyzer.

– *Plotini Opera*, éd. min. T. I, Oxford 1964, T II, 1977.
– *Ennéades*, trad. fr. : E. Bréhier, éd. Budé, 1924-38.
– *Traité sur les Nombres (Ennéade VI 6 34)*, Introd., texte grec, trad., commentaire et index grec par J. Bertier, L. Brisson, A. Charles, J. Pépin, H.D. Saffrey, A.Ph. Segonds, Paris, Vrin 1980.

PROCLUS, *Elementatio Physica*, ed. H. Boese, Berlin 1958.
– *Proclus. The Elements of Theology*, a revised text with translation, introduction and commentary by E.R. Dodds, 2e ed., Oxford 1963.
Trad. : *Proclos, Éléments de Théologie*, traduction, introduction et notes par J. Trouillard, Paris 1965.
– *Hypotyposis Astronomicarum Positionum*, ed. Manitius, Stuttgart 1909.
– *Théologie Platonicienne*, texte établi et traduit par H.D. Saffrey et L.G. Westerink, L I, Paris 1968, L II, Paris 1974, L III, Paris 1978 et L IV, Paris 1981.
– *In Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii*, ed. G. Friedlein, Leipzig 1873.
Trad. : – *Proklus Diadochus (410-485) Euclid-Kommentar*, besorgt und eingeleitet von Max Steck, Halle 1945.
– *Proclus, a Commentary on the first book of Euclid's Elements*, translated with introduction and notes by Glenn R. Morrow, Princeton 1970.
– *Proclo, Commento al I Libro degli Elementi di Euclide*, introduzione, traduzione e noti a cura di Maria Timpanaro Cardini, Pise 1978.
– *Opera inedita ...*, ed. V. Cousin, Paris 1864, p. 617-1258.
– *In Platonis Rem Publicam Commentarii*, ed. W. Kroll, 2 vol., Leipzig 1899-1901.
Trad. : *Commentaire sur la République*, traduction et notes par A.J. Festugière, 3 vol., Paris 1970.
– *In Platonis Timaeum Commentaria*, ed. E. Diehl, 3 vol., Leipzig 1903-1906.
Trad. : *Commentaire sur le Timée*, traduction et notes par A.J. Festugière, 5 vol., Paris 1966-1968.

THÉON DE SMYRNE, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, ed. Hiller, Leipzig 1878.
Trad. : *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, traduction J. Dupuis, Paris 1892.

II. – ÉTUDES MODERNES *

ALLEN (R.E.), ed. *Studies in Plato's Metaphysics*, Londres 1965.

ARMSTRONG (A.H.), «The background of the doctrine that the intelligibles are not outside the intellect», in *Entretiens Hardt* V, 1960, p. 391-425.
– *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge 1940.

* Cette bibliographie ne rend pas justice à l'ensemble, considérable, des publications qui présentent un lien avec notre sujet ; nous ne mentionnons ici que les ouvrages auxquels nous nous sommes particulièrement attachés.

– (ed.) *The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967.

AUBENQUE (P.), «Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique», in *Le Néoplatonisme*, Paris 1971.

BEIERWALTES (W.), *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965.
– «Andersheit. Zur neuplatonischen Struktur einer Problemgeschichte», in *Le Néoplatonisme*, Paris 1971, p. 365-372.
– *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt 1972.
– «Das Problem der Erkenntnis bei Proklos», in *Entretiens Hardt*, T XXI 1975, p. 153-191.

BEUTLER (R.), «Proklos», R E XXIII 1, 186-247, Stuttgart 1957.

BREHIER (E.), *La Philosophie de Plotin*, Paris 1961.
– *Études de philosophie antique*, Paris 1955.

BRETON (S.), *Philosophie et mathématique chez Proclus*, Paris 1969.
– *Du Principe*, Paris 1971.
– «Le Théorème de l'Un dans les *Éléments de Théologie* de Proclus», in *Rev. Sc. Phil. Théol.*, T 58, n° 4, p. 561-582.

BRISSON (L.), *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du* Timée *de Platon*, Paris 1974.

BURKERT (W.), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, tr. angl. par E.L. Minar, Cambridge, Mass., 1972.

CAVEING (M.), *La Constitution du type mathématique de l'idéalité dans la pensée grecque*, thèse dactylographiée, Paris 1977.

CHARLES (A.), «Sur le caractère intermédiaire des mathématiques dans la pensée de Proklos», in *Études Phil.* 22, 1967, p. 69-80.
– «Note sur l'*Apeiron* chez Plotin et Proclus», in *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix*, T 43 (1967), p. 147-161.
– «La Raison et le divin chez Proclus», in *Rev. Sc. Phil. Théol.* 53, 1969, p. 458-482.
– «L'Imagination, miroir de l'âme selon Proclus», in *Le Néoplatonisme*, Paris 1971, p. 241-248.
– «Analogie et pensée sérielle chez Proclus», in *Rev. Int. Phil.*, n° 87, fasc. 1 (1969), p. 69-88.

CHERNISS (H.), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, T I, Baltimore 1944.

CORNFORD (F.M.), *Plato's Theory of Knowledge*, Londres 1935, 8e éd. 1970.

CRAPULLI (G.), *Mathesis Universalis, Genesi di una idea nel XVI secolo*, Rome 1969.

DODDS (E.R.), *Proclus, the Elements of Theology*, Oxford 1963.
– *Les Grecs et l'irrationnel*, tr. fr., Paris 1965.

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
– T V : *Les Sources de Plotin*, Vandœuvres-Genève 1960.
– T XII : *Porphyre*, 1966.

– T XXI : *De Jamblique à Proclus*, 1975.

FERWERDA (R.), *La Signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965.

FESTUGIÈRE (A.J.), *Études de philosophie grecque*, Paris 1971.

FINDLAY (F.N.), *Plato, the Written und Unwritten Doctrines*, Londres 1974.

FRITZ (K. von), *Grundprobleme der Geschichte der antike Wissenschaft*, de Gruyter 1971.

GADAMER (H.G.), *Vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, tr. fr. Paris 1976.

GAISER (K.), *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963.

GANDILLAC (M. de), *La Sagesse de Plotin*, Paris 1952.

GERSH (S.E.), *Kinesis akinetos, a study of spiritual motion in the philosophy of Proclus*, Leiden 1973.

GOLDSCHMIDT (V.), *Les Dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique*, P.U.F., Paris 1947.

GRAESER (A.), *Plotinus and the Stoïcs, a preliminary study*, Leiden 1972.

HADOT (P.), *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Paris 1968.
– «L'Apport du néoplatonisme à la philosophie de la nature en Occident», in *Eranos Jahrbuch*, T 37, 1968, p. 91-132.
– «Philosophie, exégèse et contre-sens», in *Akten des XIV. Int. Kongresses für Phil.*, Wien 2-9 sept. 1968, T I, p. 333-339.
– «Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin», in *Entretiens Hardt*, T V, p. 107-157.
– «Numerus intelligibilis infinite crescit. La notion de nombre infini dans la lettre III de St Augustin», in *Divinitas* T 2, 1967, p. 181-192.

HARTMANN (N.), *Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den ersten zwei Büchern des Euclidskommentars*, in Philosophische Arbeiten, IV Bd, 1.Heft, Giessen 1909.

HEATH (Th.), *A History of Greek Mathematics*, 2 vol., Oxford 1921.

HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, T IV, tr. fr. P. Garniron, Paris 1973.

HOFFMANN (E.), *Platonismus und Mystik im Altertum*, Sitzungberichte der Akad. der Wiss. Heidelberg 1934-35, 2 Abh.

HONEGGER (W.), *Untersuchung über die psychologischen Grundlagen der Mathematik im Anschluss an Proklus Diadochus*, Diss. Zurich 1938.

JOLY (H.), *Le Renversement platonicien, Logos, Épistèmè, Polis*, Paris 1974.

KEYSER (E. de), *La Signification de l'art dans les* Ennéades *de Plotin*, Louvain 1955.

KOJEVE (A.), *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, T III, Paris 1973.

KRÄMER (H.J.), *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967.

LADRIÈRE (J.), «Objectivité et réalité en mathématiques», in *Rev. Phil. de Louvain*, 1966.

LEWY (H.), *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Le Caire 1956.

LLOYD (A.C.), «Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic», in *Phronesis* T I 1955-6, p. 58-72 et 146-160.

– «The Principle that the Cause is greater than its Effect», in *Phronesis* T XXI n° 2, 1976.

LOHMANN (J.), «Le Rapport de l'homme occidental au langage», in *Rev. Phil. de Louvain*, T 72, nov. 1974, p. 721-766.

– *Musikè und Logos*, Aufsätze zur griechischen Philosophie und Musiktheorie, Stuttgart 1970.

LOSSKY (V.), *Théologie négative et connaissance chez Maître Eckhart*, Paris 1960.

LOVEJOY (A.O.), *The Great Chain of Being*, Harvard U.P., Cambridge Mass. 1936.

MAHNKE (D.), *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik, Halle (Saale) 1937.

MALDINEY (H.), *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*, Lausanne 1975.

MERLAN (P.), *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye 1960.

MICHEL (P.H.), *De Pythagore à Euclide*, Paris 1950.

MOREAU (J.), *L'Âme du monde de Platon aux stoïciens*, Paris 1939.

Le NEOPLATONISME (Royaumont 9-13 juin 1969), Paris 1971.

O'MEARA (D.J.), *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Leiden 1975.

MÜGLER (Ch.), *Dictionnaire historique de la terminologie géométrique des Grecs*, Klincksieck, Paris 1960.

PÉPIN (J.), «Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme», in *Rev. Phil.* 146, 1956, p. 39-64.

– *Mythe et allégorie*, Paris 1958.

PRAECHTER (K.), *Richtungen und Schulen in Neuplatonismus* in Genethliakon für K. Robert, 1910, p. 105-156 (= *Kleine Schiften*, Hildesheim 1973, p. 165-216).

RIST (J.M.), *Plotinus, the road to reality*, Cambridge U.P. 1967.

ROBIN (L.), *La Théorie platonicienne des idées et des nombres*, Paris 1908.

ROSÁN (L.J.), *The Philosophy of Proclus*, the final phase of ancient thought, N.Y. 1949.

SAMBURSKY (S.), *Physics of the Stoïcs*, Londres 1959.

– *The physical World of the late Antiquity*, Londres 1962.

– «Plato, Proclus and the limitation of science», *Journal of the History of Phil.* 3, 1965, p. 1-11.

SCHOLZ (H.), «The ancient axiomatic theory», in *Articles on Aristotle*, T I, *Science*, ed. J. Barnes, Londres 1975, p. 50-64.

SCHWYZER (H.R.), «Plotin», in *R.E.* XXI 1, 471-592, Stuttgart 1951.

SEIDENBERG (A.), «Did Euclid's Elements, book I, develop geometry axiomatically», in *Arch. for Hist. of Ex. Sciences* 14, 1975, p. 263-295.

SPEISER (A.), «Proklus Diadochus über die Mathematik», in *Die Mathematische Denkweise*, Bâle 1952, p. 59-67.

SZABÓ (A.), *Anfänge der Grieschischen Mathematik*, Budapest 1969.
– *Les Débuts des mathématiques grecques*, trad. M. Federspiel, Paris 1977.

THEILER (W.), *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1934.

TROUILLARD (J.), *La Purification plotinienne*, Paris 1955.
– *La Procession plotinienne*, Paris 1955.
– «Agir par son être même. La Causalité selon Proclus», in *Rev. Sc. Rel.*, T 32, 1958, p. 347-357.
– «L'Antithèse fondamentale de la procession selon Proclos», in *Arch. Phil.* T 34, 1971, p. 433-449.
– *L'Un et l'âme selon Proclos*, Paris 1971.
– «L'Activité onomastique selon Proclos», in *Entretiens Hardt*, XXI, p. 239-255.

VOLKMANN-SCHLUCK, *Plotin als Interpret der Ontologie Platos*, Frankfurt 1966.

WALLIS (R.T.), *Néo-Platonism*, Londres 1972.

WESTERINK (L.G.), «Damascius, commentateur de Platon», in *Le Néoplatonisme*, Paris 1971, p. 253-260.

ZELLER (E.), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig 1923 (5).
Trad. : *La Filosofia dei Greci* ..., trad. it. par G. Martano, Florence 1961.

INDEX DES PASSAGES CITÉS DE PLATON, PLOTIN ET PROCLUS

PLATON

PROCLUS

Éléments de Théologie

INDEX NOMINUM

INDEX RERUM

TABLE DES MATIÈRES